C. G. JUNG

PSIHOLOGIJA & ALKEMIJA



POSEBNA IZDANJA

Izdaje
ITRO »Naprijed«

Generalni direktor
ANTUN ŽVAN

Glavni urednik
MILAN MIRIĆ

Urednik
MIRJANA DOBROVIĆ

CARL GUSTAV JUNG

PSIHOLOGIJA I ALKEMIJA

Prevela
ŠTEFANIJA HALAMBEK



ZAGREB, 1984.

Naslov izvornika

C. G. JUNG: PSYCHOLOGIE UND ALCHEMIE
Walter Verlag AG Olten, Schweiz
1972

S izvornikom sravnio i redigirao
TOMISLAV LADAN

Recenzenti
Dr VLADETA JEROTIĆ
Dr MURADIF KULENOVIĆ

SADRŽAJ

PREDGOVOR

U ovome, petome, svesku Psiholoških rasprava objavljuju se dva veća rada što su potekla sa zasjedanja Eranosa. Predavanja su se prvi put pojavila u »Eranos-Jahrbuchu« 1935. i 1936. Sadašnje izdanje prošireno je približno za polovicu daljnjim razlaganjima i dopunjenim dokaznim gradivom. Isto tako, tekst je u različitim pogledima popravljen i djelimice drukčije raspoređen. Nova je i oprema, bogatija dodatnim slikovnim gradivom. Velik broj slika što su priložene tekstu opravdava činjenica da simboličke slike tako reći pripadaju bîti alkemističkoga duhovnog stanja. Ono što je pisana riječ uzmogla izraziti tek nesavršeno ili nikako, alkemičar je unio u svoje slike, kojih je govor doduše neobičan, ali često ipak pojmljiviji od nespretnosti njegovih filozofskih pojmova. Između tih slika i onih koje duševni bolesnici spontano rišu za vrijeme liječenja postoji znalcu uočljiva izvanjska i sadržajna veza, na kojoj ja, međutim, tijekom svojeg razlaganja ne ustrajavam *expressis verbis*.

Dužnost mi je posebice zahvaliti gospođici dr phil. M.-L. von Franz na filološkoj pomoći pri prevođenju djelimice oštećenih, a djelimice teško razjašnjivih i prijepornih Zosimovih tekstova. Gospođici cand. phil. R. Schärf zahvaljujem na potkrepama legende o Ogu i jednorogu u talmudskoj literaturi. Gospođi dr phil. L. Frey zahvaljujem na izradbi kazala, a gospođi O. Fröbe-Kapteyn na fotokopijama jednoga dijela alkemističkih slika, koje je skupila po mojem nalogu. Isto tako, najljepše zahvaljujem gospođi dr phil. J. Jacobi na izboru i skupljanju ilustracija kao i na skrbi oko tiskanja.

Küsnacht, siječnja 1943. C. G. Jung

PREDGOVOR DRUGOM IZDANJU

Raduje činjenica što se knjiga, koja pred čitatelja ne postavlja nipošto male zahtjeve, već nakon nekoliko godina može objaviti u drugom izdanju. Iz toga, na svoje zadovoljstvo, zaključujem da je ovaj tekst naišao na brojno i prijemljivo čitateljstvo.

Drugo se izdanje objavljuje nepromijenjeno, ali s nekoliko ispravaka i dopuna. Posebice moram zahvaliti gospođi L. Hurwitz-Eisner na brižnom pregledu teksta i kazala.

Srpnja 1951. C. G. Jung



1 Stvoritelj kao upravljač trodijelnoga i četverodijelnoga svemira (četiri prapočela!). Voda i oganj tvore opreku nebu.

Liber patris sapientiae u: *Theatrum chemicum Britannicum* (1652)

I

UVOD U RELIGIJSKO-PSIHOLOŠKU PROBLEMATIKU ALKEMIJE

Calamum quassatum non conteret
et linum fumigans non extinguet.

On ne lomi napuknutu trsku
niti gasi stijenj što tinja.

Izaija 42,3



2 Dvoje alkemičara kleči pored peći, moleći Božji blagoslov.
Mutus liber (1702)

Za znalca analitičke psihologije suvišne su uvodne napomene 1
o sadržaju sljedećih istraživanja. Ali, čitatelj koji ne pripada struci i nepripravan se sučeljava s ovom knjigom, zasigurno je potrebit nekoliko uvodnih objašnjenja. Pojam *proces individuacije*, s jedne strane, i alkemija, s druge strane, stvari su koje se čine veoma udaljenim jedna od druge, tako te uobrazilja isprvice ne uzmaže zamisliti most između njih. Tomu čitatelju dugujem razjašnjenje, tim prije što sam prilikom objavljivanja svojih predavanja stekao neka iskustva koja upućuju na stanovitu zbunjenost mojih kritičara.

2 Ono što imam iznijeti o biću ljudske duše poglavito su *opažanja na ljudima.* Tim se opažanjima predbacuje kako govore o nepoznatim, odnosno, teško pristupačnim iskustvima. Čudnovata je činjenica, na koju se neprestance nailazi, da ama baš svatko, pa i najnemjerodavniji nestručnjak, vjeruje kako o psihologiji zna sve, kao da je psiha upravo ono područje koje uživa sveopće poznavanje. Ali svaki će se zbiljski poznavatelj ljudske duše složiti sa mnom ako kažem, da ona pripada najtamnijim i najtajnovitijim stvarima s kojima se naše iskustvo susreće. To se područje nikada ne može doučiti. U mojoj praktičnoj djelatnosti gotovo ne prođe dan a da ne naiđem na štogod novo i neočekivano. Moja iskustva zacijelo nisu svakodnevnosti s površine. Ona su, međutim, dostupna svakom psihoterapeutu ako se bavi ovim posebnim područjem. Stoga mi se u najmanju ruku čini nepriličnim što se meni nekako predbacuje zbog nepoznavanja priopćenih iskustava. Ne osjećam se odgovornim što je nestručnjačko znanje o psihologiji nedostatno.

3 U analitičkom procesu, to jest u dijalektičkom razračunavanju između svijesti i nesvjesnoga, postoji razvoj, napredovanje k cilju ili završetku, i teško odgonetljiva narav tog razvoja zaokupljala me je godinama. Psihička liječenja završavaju na svim mogućim stupnjevima razvoja, a da se uvijek nema osjećaj kako je time postignut i neki *cilj.* Do tipičnih, časovitih okončanja dolazi: 1. po primitku dobra savjeta; 2. nakon više ili manje potpune, ali primjerene ispovijesti; 3. nakon spoznaje dotad nesvjesnoga ali bitnoga sadržaja, kojega prizivanje u svijest dovodi do nekoga novog životnog ili djelatnog poticaja; 4. nakon odvajanja od djetinjske psihe, što se postiže duljim radom; 5. nakon postignuća nove, racionalne prilagodbe na možda teške ili neobične okolišne uvjete; 6. nakon nestanka tegobnih simptoma; 7. nakon pojave povoljnog obrata kobi, kao što su ispit, vjeridba, ženidba, rastava, promjena zvanja itd. 8. nakon ponovnog otkrivanja pripadnosti nekoj vjeroispovijesti ili obraćenja; 9. nakon započete izgradnje neke praktične životne filozofije (»filozofije« u antičkome smislu!).

4 Iako bi se tomu nabrajanju moglo dodati više izmjena i dodataka, ono bi uglavnom moglo označiti najvažnija stanja, u kojima analitički, odnosno psihoterapeutski, proces postiže privremen ili ponekad i definitivan kraj. Ali, kao što pokazuje iskustvo, postoji velik broj pacijenata u kojih vanjsko okončanje rada s liječnikom nipošto ne označuje i završetak analitičkoga procesa. Razračunavanje s nesvjesnim naprotiv se nastavlja i to u sličnom smislu kao i u onih što nisu odustali od rada s liječnikom. Katkad se s takvim pacijentima opet susrećemo nakon niza godina, i tada se zamjećuje često značajna povijest njihovih daljnjih preobrazba. Takva iskustva isprvice su osnažila moju pretpostavku da u duši postoji k cilju upravljen proces, tako reći neovisan o vanjskim uvjetima, i oslobodila me bojazni kako bih i sam mogao biti jedinim uzrokom nepravog (te stoga možda protunaravnog) psihičkog zbivanja. Ta bojazan nije bila neumjesna utoliko što se neki pacijenti nisu mogli navesti na okončanje analitičkog rada nijednim argumentom iz devet spomenutih kategorija — čak ni vjerskim obraćenjem — a kamoli toliko bjelodanim uklanjanjem neurotičkih simptoma. Upravo slučajevi ove posljednje vrste uvjerili su me da se liječenjem neuroze načima problem što daleko premašuje puku liječničku skrb i kojemu puko medicinsko znanje nije nipošto doraslo.

U sjećanje na početna vremena analize, što su, sa svojim 5
pseudopsihološkim shvaćanjima i omalovažavanjima procesa duševnoga razvoja, gotovo pola stoljeća iza nas, inzistiranje na analitičkom radu rado se označuje kao »bijeg od života«, »nerazriješeni prijenos«, »autoerotizam«, a označuje se i drugim nenaklonjenim pridjevcima. Kako svaku stvar valja promatrati s dviju strana, nepovoljna ocjena života dopustiva je samo onda ako se potvrdi da u »prianjanju« uistinu nema ničega povoljnog. Razumljivo nestrpljenje liječnika ne mora samo po sebi ništa dokazivati. Tek uz neizrecivo strpljenje istraživača novoj je znanosti uspjelo izgraditi produbljenu spoznaju naravi duše, a stanovite neočekivane terapeutske učinke valja zahvaliti požrtvovnoj ustrajnosti liječnika. Neopravdano nepovoljna shvaćanja osim toga su jeftina, ponekad i štetna, i pobuđuju sumnju u prikrivanje neznanja, ako ne i pokušaj da se izbjegne odgovornosti i bezuvjetnu razračunavanju. Naime, budući da analitički rad prije ili kasnije neizbježno postaje ljudskim razračunavanjem između »ja« i »ti« i »ti« i »ja«, onkraj svih odveć ljudskih izlika, događa se ne samo lako već i nužno da to zadire pod kožu kako pacijentu tako i liječniku. Nitko tako ne rukuje ognjem ili otrovom a da na nekim propusnim mjestima ne uhvati bar nešto od toga; jer pravi liječnik nikad ne stoji postrance, već uvijek unutar onoga što se zbiva.

6 »Prianjanje« može za obje strane biti nepoželjno, nepojmljivo pa i nepodnošljivo, a da ne mora biti negativno spram života. Ono, naprotiv, može biti pozitivno »hanging on«*, koje s jedne strane znači naoko nesvladivu poteškoću, ali s druge, upravo zbog toga, predstavlja ono svojevrsno stanje koje zahtijeva najveće naprezanje te tako iziskuje cijelog čovjeka. Moglo bi se, štoviše, reći kako, s jedne strane, pacijent, nesvjesno ili odlučno, traži problem što je u krajnjoj crti nerješiv te da, s druge strane, umijeće ili tehnika liječnika čini sve što može kako bi mu u tome pomogla. »*Ars totum requirit hominem!*«** uzvikuje jedan stari alkemičar. Upravo taj *homo totus**** se i traži. Liječnikov trud, a i pacijentovo traženje, usmjereni su prema onomu skrovitom »cijelom« čovjeku, koji se još nije očitovao i koji je istodobno onaj veći i budući. Ali pravi put do cjelovitosti sastoji se — na žalost — iz sudbinskih zaobilazaka i stranputica. To je *longissima via*****, ne ravna već vijugava crta što povezuje opreke, podsjećajući na putokazni *caduceus******, stazu koje labirintska isprepletenost ispunjuje strahom. Tim putem ozbiljuju se ona iskustva koja se rado označavaju kao »teško pristupačna«. Njihova nepristupačnost počiva na tome što su skupocjena: ona zahtijevaju nešto čega se ljudi najviše plaše, naime, *cjelovitost*, o kojoj se doduše neprestance govori i o kojoj se beskonačno može raspredati, koja se, međutim, u zbiljnosti života zaobilazi u najvećem luku.[1] Beskrajno je omiljenija praksa »psihologije pretinaca«, gdje jedan pretinac ne zna što se nalazi u drugomu.

7 Bojim se da su za takvo stanje stvari odgovorni ne samo nesvjesnost i nemoć pojedinca već i opći duševni odgoj Europljanina. Taj je odgoj ne samo u nadležnosti već i u naravi vladajućih religija; jer samo te, prije svih racionalističkih sustava, odnose se *jednako na vanjskoga i unutrašnjeg čovjeka.* Kršćanstvu se može predbaciti spor razvoj, želi li se opravdati vlastita nedostatnost. Ne želim počiniti pogrešku pripisujući religiji ono za što je u prvome redu odgovorna ljudska nespretnost. Stoga ne govorim o najdubljem i najboljem razumijeću kršćanstva, već o površnosti i kobnom neshvaćanju, što svi zamjećuju. *Imitatio Christi**, to jest zahtjev da se slijedi uzor i postane sličan njemu, trebao bi težiti razvoju i uzdignuću vlastita unutrašnjeg čovjeka, ali ga površni vjernik, sklon gotovim obrascima, pretvara u izvanjski predmet obožavanja, koji upravo zbog tog štovanja ne uzmaže zahvatiti u dubinu duše, kako bi je preinačio u cjelovitost primjerenu uzoru. Tako božanski posrednik stoji kao slika vani, dok čovjek ostaje fragmentom, netaknut u svojoj najdubljoj naravi. Krist se, dapače, može oponašati do same stigmatizacije, a da se oponašatelj nimalo ne približi uzoru i njegovu značenju. Jer nije posrijedi puko oponašanje koje čovjeka ostavlja nepromijenjenim i stoga tek umjetnom tvorevinom. Tu je prije posrijedi ozbiljenje uzora vlastitim sredstvima — *Deo concedente*** — u području individualnog života. Međutim, ne valja smetnuti s uma da i u pogrešno shvaćenu oponašanju postoji golem ćudoredni napor koji, premda se pravi cilj ne postiže, ipak ima zasluge u posvemašnjem podavanju najvišoj, iako izvanjski prikazanoj, vrijednosti. Nije nezamislivo da netko baš zahvaljujući tom potpunom sveopćem naporu doživi naslućaj svoje cjelovitosti, popraćen osjećajem milosti što je svojstvena tome doživljaju.

Pogrešno poimanje samo izvanjskoga nasljedovanja Krista *(imitatio Christi)* pojačano je europskom predrasudom po kojoj se zapadnjačko mnijenje razlikuje od istočnjačkoga. Zapadnjaka je očaralo »deset tisuća stvari«; on vidi samo pojedinačno, posve je podložan svojemu »ja« i stvarima, nije svjestan duboka korijena svega postojećega. Istočnjak, usuprot tome, doživljava svijet pojedinačnih stvari, pa i sebe sama, kao san i svojim je bićem ukorijenjen u pra-tlu, što ga privlači toliko snažno te je njegova povezanost sa svijetom ograničena u često neshvatljivoj mjeri. Zapadnjački stav, sa svojim isticanjem predmeta, sklon je ostaviti »uzor« Krista u njegovu predmetnome obliku, lišavajući ga tako njegove tajnovite veze s unutrašnjim čovjekom. Ta predrasuda navodi primjerice pro- 8

* zadržavanje, prianjanje (Prevodiočeve bilješke označene su zvjezdicom, za razliku od piščevih koje su označene brojevima. Op. ur.)

** Umijeće (umjetnost) traži cijela čovjeka.

*** cijeli čovjek

**** najduži put

***** Merkurov glasnički štap

[1] Vrijedno je spomenuti da jedan protestantski teolog u djelu o homiletici ima smjelosti, sa stanovišta ćudorednosti, zahtijevati cjelovitost propovjednika — i to pozivajući se na moju psihologiju (Händler, *Die Predigt*).

* Oponašanje, nasljedovanje Krista

** S Božjim dopuštenjem

testantskoga tumača da ἐντὸς ὑμῶν*, što se odnosi na kraljevstvo Božje, tumači kao »između vas« mjesto »u vama«. Time ništa nije rečeno o valjanosti zapadnjačkoga stava. Tä dostatno smo se u to uvjerili. Ali ako se, naprotiv, razračunavamo s istočnjakom — što psiholog mora činiti — samo se teškom mukom možemo osloboditi stanovitih dvojbi. Kome savjest dopušta neka nasilno odluči, i tako se i nehotice uzvine do *arbiter*-a *mundi*.** Ja, međutim, više volim dragocjeni dar dvojbe, budući da ne oskvrnjuje djevičanstvo neizmjerne pojavnosti.

9 Uzor Krist preuzeo je na sebe grijehe svijeta. Ali ako je taj uzor posve vani, onda je i grijeh pojedinca vani, te je tako taj pojedinac fragmentom više no ikad, budući da mu površno nerazumijevanje pruža lagodan način da svoje grijehe doslovce »prebaci na Krista« i tako izbjegne dubljoj odgovornosti, što je protivno duhu kršćanstva. Ta formalistika i ta nećudorednost nisu bile samo jedan od uzroka reformacije, već su postojale i unutar protestantizma. Ako su najveća vrijednost (Krist) i najveća nevrijednost (grijeh) vani, duša je ispražnjena: nedostaje joj ono najdublje i najviše. Istočnjačko (posebice indijsko) mnijenje je drukčije: sve najviše i najdublje jest u transcendentalnome subjektu. Time se neizmjerno povećava značenje *âtman*-a, sebstva (jastva). U zapadnjaka, međutim, vrijednost sebstva pada na ništicu. Odatle proizlazi opće potcjenjivanje duše na Zapadu. Onomu tko govori o zbiljnosti duše predbacuje se »psihologizam«. Psihologija je »samo« psihologija. Shvaćanje da postoje psihički čimbenici, koji odgovaraju božanskim likovima, važi kao obezvređivanje tih likova. Gotovo je bogohulno misliti kako je vjerski doživljaj psihičko zbivanje: jer on — obrazlaže se — »nije samo psihološka činjenica«. Psihičko je samo narav, te iz njega, kao što se drži, ne može proizići ništa religiozno. Istodobno, takvi kritičari ne oklijevaju ni trenutka da sve religije — s iznimkom svoje vlastite — izvode iz naravi duše. Značajno je da su dva teološka osvrta na moju knjigu »*Psihologija i religija*« — jedan katolički, drugi protestantski — namjerice previdjela moje dokazivanje psihičkoga nastanka religioznih pojava.

10 Stoga sada uistinu valja zapitati: odakle toliko znanje o duši, te se može govoriti kako je nešto »sȁmo« duševno? Tako, naime, govori i misli zapadnjak, kojega je duša bjelodano »ništavna«. Kada bi štogod vrijedila, o njoj bi se govorilo sa strahopočitanjem. Ali budući da se to ne čini, valja zaključiti da ona nema vrijednosti. Međutim, ne mora uvijek i posvuda biti tako, već samo tamo gdje se ništa ne stavlja u dušu, te je »sav Bog vani«. (Nešto više Meistera Eckharta kadšto ne bi škodilo!)

Isključivo religiozna projekcija može dušu lišiti njezinih vrijednosti te se ona uslijed inanicije ne uzmaže više dalje razvijati i ostaje u nesvjesnu stanju. Istodobno ona upada u zabludu da uzrok svih nedaća leži vani, i ljudi se više uopće ne pitaju kako i gdje su i sami tome pridonijeli. Duša im se čini toliko beznačajnom te je jedva drže sposobnom za zlo, a kamoli za dobro. Ali ako duša više nema nikakvu ulogu, vjerski se život zaustavlja na izvanjskosti i nebitnim tričarijama. Kako god zamišljali odnošaj Boga i duše — jedno je sigurno: duša ne može biti nikakvo *sȁmo*, već ima dostojanstvo bića kojemu je podarena sposobnost odnošaja prema božanstvu. Pa kad bi to bio i samo odnošaj kapi prema moru; ni mora ne bi bilo bez mnoštva kapi. Dogmatski utvrđena besmrtnost duše uzdiže je iznad prolaznosti tjelesnoga čovjeka i čini je sudionikom nekoga nadnaravnog svojstva. Time ona po značenju mnogostruko nadmašuje svjesnoga smrtnika, tako da kršćanin zapravo ne bi smio gledati na dušu kao na nekakvo »samo«[2]. Kao što je oko sukladno suncu, tako je duša sukladna Bogu. Naša svijest ne obuhvaća dušu, te je stoga smiješno govoriti o duševnim stvarima pokroviteljskim ili omalovažavajućim tonom. Ni nabožnu kršćaninu nisu znani skroviti putovi Božji, te Njemu valja prepustiti na volju hoće li djelovati na čovjeka izvana ili iznutra, preko duše. Zato vjernik ne smije osporavati činjenicu da postoje »somnia a Deo missa« (od Boga poslani snovi) i prosvjetljenja duše, koji se ne mogu svesti ni na kakav vanjski uzrok. Bilo bi bogohulno tvrditi kako se Bog može očitovati posvuda osim u čovječjoj duši. U stvari, prisnost odnošaja između Boga i duše unaprijed isključuje svako omalovažavanje duše.[3] Možda bi bilo pretjerano govoriti o srodničkom odnošaju; ali duša mora svakako sadržavati mogućnost odnošaja, to 11

* u vama

** suditelj, prosuditelj svijeta

[2] Dogma o čovjeku kao slici i prilici Božjoj veoma je važna pri ocjenjivanju ljudskoga čimbenika — da se o Božjem utjelovljenju i ne govori.

[3] To što i đavo može zaposjesti dušu, nipošto ne umanjuje njezino značenje.

jest, nešto što je sukladno Božjem biću, jer inače nikad ne bi dolazilo do bilo kakve veze.[4] Ta je sukladnost, psihološki rečeno, *arhetip slike Božje.*

12 Svaki je arhetip podoban za beskrajan razvoj i beskrajnu diferencijaciju. Stoga je moguće da on bude više ili manje razvijen. U izvanjskom religijskom obliku, gdje je važan samo vanjski lik (gdje je, dakle, posrijedi više ili manje potpuna projekcija) arhetip je istovjetan s vanjskim predodžbama, ali ostaje nesvjestan kao duševni čimbenik. Kada projicirana slika u tolikoj mjeri zamijeni nesvjestan sadržaj, on nema sudioništva u svijesti, niti utjecaja na nju. Time on mnogo gubi na vlastitom životu, jer je zapriječen u onom njemu naravskome oblikovanju svijesti, štoviše: ostaje nepromijenjen u svojem prvotnom obliku, jer u nesvjesnome se ništa ne mijenja. Od određene točke on čak naginje vraćanju na niže i arhaičkije stupnjeve. Stoga se može dogoditi da kršćanin, koji doduše vjeruje u sve svete likove, u najskrovitijem dijelu duše ostane nerazvijen i nepromijenjen, jer je sav njegov Bog »vani« i on ga ne doživljava u duši. Njegovi odsudni motivi i mjerodavni interesi i pobude ne proizlaze iz područja kršćanstva, već iz nesvjesne i nerazvijene duše, što je, kao i odvajkada, bezbožnička i arhaička. Istinu te tvrdnje ne potvrđuje samo pojedinačan život već zbroj pojedinačnih života jednoga naroda. Veliki događaji našega svijeta, što su ih ljudi nakanili i izazvali, ne odišu duhom kršćanstva, već duhom čistog neznaboštva. Te stvari potječu iz duševnog stanja što je ostalo arhaičko bez i najmanje natruhe kršćanstva. Kao što, ne posve bez razloga, pretpostavlja crkva, *semel credidisse* (nekoć vjerovano) ostavlja stanovite tragove. Ali ništa se od tih tragova ne otkriva u najvažnijim činjenicama. Kršćanska se kultura pokazala šupljom u zastrašujućem stupnju; ona je izvanjski premaz; unutrašnji je čovjek ostao netaknut te stoga nepromijenjen. Stanje duše ne odgovara onomu što se izvanjski vjeruje. U svojoj duši kršćanin nije išao ukorak s izvanjskim razvojem. Jest, izvanjski sve je tu, u slici i riječi, u crkvi i Bibliji. Ali nije iznutra. Unutra vladaju drevni bogovi kao i nekoć; to jest, uslijed nedostatka duševne kulture, unutrašnji se korelat vanjske slike Božje nije razvijao, zaostavši na taj način u neznaboštvu. Kršćanski je odgoj doduše učinio ono što je u ljudskoj moći; to, međutim, nije dostajalo. Odveć je malo onih što su božanski lik spoznali kao najprisniju svojinu vlastite duše. S Kristom su se sreli samo vani, nikad im nije prišao iz njihove vlastite duše; zbog toga u njoj vlada mračno neznaboštvo što preplavljuje takozvanu kršćansku civilizaciju, djelimice neporecivo jasno, a djelimice zastrto više nego prozirnim velom.

[4] Stoga je psihološki sasvim nezamislivo da bi Bog mogao biti nešto »posve drugo«; jer nešto »posve drugo« nikad ne može biti najprisnije duši, a Bog upravo to jest. Psihološki su ispravni jedino protuslovni, odnosno, antinomni izričaj o Božjoj slici.

Dosad primjenjivana sredstva nisu uspjela pokrstiti dušu toliko da bi i najosnovniji zahtjevi kršćanske etike imali ikakva mjerodavna utjecaja na glavne interese kršćanskog Europljanina. Doduše, kršćansko poslanstvo propovijeda Evanđelje ubogim, nagim neznabošcima. Ali duševni neznabošci što nastavaju Europu još nisu čuli za kršćanstvo. Kršćanstvo mora nužno početi ispočetka, želi li udovoljiti svojoj visokoj odgojnoj zadaći. Dokle god je religija samo vjera i vanjski oblik, a religiozna funkcija nije iskustvo vlastite duše, ništa se temeljna neće zbiti. Treba još shvatiti da *mysterium magnum** ne postoji sámo po sebi, već je poglavito stvoreno u čovječjoj duši. Onaj tko to ne zna iz iskustva, može biti veleučeni teolog; o religiji, međutim, nema pojma, a još manje o odgoju ljudi. 13

Ali kada dokazujem kako duša po naravi posjeduje religioznu funkciju[5] i kada zahtijevam da najvažnija zadaća svekolikoga odgoja (odraslih) bude, prenijeti u svijest onaj arhetip slike Božje, odnosno, njezinu emanaciju i djelovanje, onda me upravo teologija hvata za ruku i optužuje zbog »psihologizma«. Ali, kada prema iskustvu ne bi u duši ležale najviše vrijednosti (pored isto tako postojećega ἀντίμιμον πνεῦμα**), psihologija me ni najmanje ne bi zanimala, jer bi duša tada bila tek ništavna pàra. Međutim, iz stostrukoga iskustva znam da ona to nije, već da, naprotiv, sadrži korelat svih onih stvari što ih je formulirala dogma, a i više od toga, te da upravo zbog toga duša uzmaže biti oko kojemu je dano gledati svjetlo. Za to treba neizmjerna raspona i nedokučive dubine. Predbacuju mi »apoteozu duše«. *To nisam učinio ja — već sâm Bog!* Ja duši 14

* veliko otajstvo

[5] Tertulijan: »Anima naturaliter christiana« [*Apologeticus*, XVII]. [To jest: (Ljudska) duša je po naravi kršćanska].

** oponašak duša

nisam pripjevao religioznu funkciju, već sam iznio činjenice koje dokazuju da je *duša naturaliter religiosa**, to jest posjeduje religioznu funkciju: niti sam izmislio ili joj pridao tu funkciju, već je stvara ona sama bez ičijih mišljenja ili naputaka. U upravo tragičnoj zabludi ti teolozi ne uviđaju kako se time ne dokazuje postojanje svjetla, već postojanje slijepaca koji ne znaju kako bi i njihove oči mogle štogod vidjeti. Valjalo bi, napokon, primijetiti kako ne koristi hvaliti i propovijedati svjetlo ako ga nitko ne može vidjeti. Usuprot tome, bilo bi nužno naučiti ljude umijeću gledanja. Bjelodano jest da je odveć mnogo onih što su nesposobni uspostaviti vezu između svetih likova i vlastite duše; oni, naime, ne uzmažu vidjeti kako u njihovu vlastitom nesvjesnom biću drijemaju sukladne slike te u kolikoj su one mjeri takve. Da bi to unutrašnje viđenje bilo moguće, valja utrti put sposobnosti gledanja. Kako to postići bez psihologije, to jest, bez dodira s dušom, meni je, priznajem, nedokučivo[6].

15 Jedan daljnji, jednako koban, nesporazum sastoji se u tome što se psihologiji podmeće namjera da bude novi — po mogućnosti krivovjerski — nauk. Ako slijepac s vremenom progleda, ne može se očekivati da će smjesta orlovskim okom otkrivati nove istine. Treba se radovati ako uopće štogod vidi i donekle razumije ono što vidi. Psihologija se bavi činom viđenja, a ne stvaranjem novih religioznih istina, kad još ni postojeći nauci nisu uočeni i shvaćeni. Poznato je da se religiozne stvari ne mogu pojmiti, ako se ne spoznaju u sebi. Istom u unutrašnjem iskustvu očituje se veza duše s onim što se izvanjski pokazuje ili propovijeda kao srodnost ili sukladnost, poput one u *sponsus* i *sponsa***. Ako, prema tome, kao psiholog kažem da je Bog arhetip, mislim time na tip u duši, što — kako je poznato — potječe od *typos* = udarac, utisnuće. Sama riječ arhetip pretpostavlja ono što utiskuje. Kao znanost o duši, psihologija se mora ograničiti na svoj predmet i pripaziti kako ne bi prekoračila svoje granice nekim metafizičkim tvrdnjama ili drugim vjerskim očitovanjima. Kada bi Boga smatrala makar samo hipotetičkim uzrokom, psihologija bi pre-

* po naravi religiozna

[6] Budući da je tu posrijedi pitanje čovječjega napora, ostavljam po strani čine milosti, koji su izvan ljudskoga domašaja.

** zaručnik, zaručnica

šutno zahtijevala mogućnost dokazivanja Boga, čime bi na posve nedopustiv način prekoračila svoju nadležnost. Znanost može biti samo znanost; nema »znanstvenih« vjerskih očitovanja i sličnih *contradictiones in adiecto*. Naprosto ne znamo odakle u krajnjoj crti izvesti arhetip, kao što ne poznajemo ni podrijetlo duše. Nadležnost psihologije kao iskustvene znanosti ide samo dotle da utvrdi smije li se ili ne pronađen tip u duši označiti primjerice — na temelju poredbena istraživanja — kao »slika Božja«. O mogućem postojanju Boga nije time rečeno ni štogod potvrdno ni odrično, isto tako kao što ni arhetip »junaka« ne utvrđuje postojanje junaka.

Ako, dakle, moje psihološko istraživanje dokazuje postoja- 16
nje stanovitih psihičkih tipova i njihovu podudarnost s poznatim religioznim predodžbama, pružena je time mogućnost pristupa onim »iskustljivim« sadržajima koji bjelodano i neporecivo tvore empirijski shvatljivu osnovu religioznog iskustva. Vjernik smije prihvatiti bilo kakva metafizička objašnjenja o podrijetlu tih slika, ali ih ne smije prihvatiti i razum, koji se ima strogo držati načela znanstvenoga tumačenja te izbjegavati prekoračivanje domašaja znanja. Nitko ne može spriječiti vjeru da kao prvi uzrok prihvati Boga, Purušu, Atmana ili Tao i time u cijelosti dokine osnovno nezadovoljstvo čovjeka. Znanost traži predan rad: ona nije div-jurišnik što se ustremio na nebesa. Prepusti li se pak takvoj ludosti, otpilit će granu na kojoj sjedi.

Točno je da spoznaja i iskustvo o postojanju tih unutrašnjih 17
slika omogućuju razumu i čuvstvu pristup do onih drugih slika koje pred čovjeka iznosi vjerski nauk. Tako psihologija čini suprotno onomu što joj se predbacuje: ona namiče mogućnosti za bolje razumijeće postojećega, otvara oči za osmišljavanje dogmi: ona ne razara, već praznoj kući nudi nove žitelje. Mogu to potvrditi mnogostrukim iskustvom: otpadnici ili ohlađenici od najrazličitijih vjeroispovijesti našli su nov prilaz do svojih starih istina; među njima bijaše nemalen broj katolikâ. Čak je i jedan Pars pronašao put povratka zoroastričkomu ognjenom tornju, što upućuje na objektivnost mojega stajališta.

Ali, upravo se ta objektivnost ponajvećma predbacuje mojoj 18
psihologiji: da se ne priklanja ni ovom ni onom vjerskom nauku. Neovisno o mojem subjektivnom osvjedočenju, želio bih nabaciti pitanje: nije li zamislivo kako se netko može opredije-

liti i time što se ne nameće kao *arbiter mundi*, već se izričito odriče te subjektivnosti i privržen je, primjerice, vjerovanju da se Bog izrazio na mnogo jezika i mnogo pojavnih načina te da su svi ti iskazi *istiniti?* Oni koji će, napose s kršćanske strane, prigovoriti kako posve protuslovni iskazi nikako ne mogu biti istiniti, moraju dopustiti uljudno pitanje: je li jedan jednako tri? Kako tri može biti jedno? Može li majka biti djevicom? I tako dalje. Zar još nije zamijećeno da sve religiozne izjave sadrže logička protuslovlja i načelno nemoguće tvrdnje, te da to, štoviše, čini bit religiozne tvrdnje? Tertulijan priznaje: »Et mortuus est Dei filius prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est quia impossibile est.« (I umro je Sin Božji, što je vjerojatno jer je besmisleno. I pokopan uskrsne, što je izvjesno jer je nemoguće.)[7] Ako kršćanstvo potiče na vjeru u takva protuslovlja, ono — kako se meni čini — ne može odbaciti onoga koji dopušta još nekoliko daljnjih protuslovlja. Paradoks, začudno, pripada najvišemu duhovnom dobru; dok je jednoznačnost znak slaboće. Stoga religija iznutra osiromašuje kada gubi ili slabi svoje paradokse; dočim je povećanje protuslovlja obogaćuje, jer samo protuslovlja uzmažu približno obuhvatiti punoću života, dok su jednoznačnost i neprotuslovnost jednostrane i stoga nepodobne da bi izrazile ono što je nepojmljivo.

19 Ne posjeduje svatko duhovnu snagu jednoga Tertulijana, koji očigledno ne samo što je mogao podnijeti protuslovnost već ona za njega predstavlja čak najvišu religioznu izvjesnost. Prevelik broj duhovnih nemoćnika čini protuslovnost pogibeljnom. Dokle god se ona, neispitana, smatra nedvojbenom činjenicom i uobičajenim oblikom života, paradoksalnost je neopasna. Kad bi se, međutim, nedostatno razvijenu umu (koji, kao što je poznato, uvijek drži najviše do sebe) prohtjelo učiniti paradoksalnost neke vjerske izjave predmetom svojega koliko ozbiljnog toliko i nemoćnog razmišljanja, taj bi ubrzo udario u ikonoklastički porugljiv smijeh, upirući prstom u svima razotkrivenu »*inepciju*«* misterija. Počev od francuskoga prosvjetiteljstva stvari su naglo pošle nizbrdice; jer kada se taj patuljasti um, što ne podnosi nikakva protuslovlja, jednom probudi, nikakva ga propovijed više ne može prigu-

[7] *De carne Christi,* V.

* nepriličnost, ludorija

šiti. Tada se javlja nova zadaća: podići postepeno taj još nerazvijen um na viši stupanj i povećati broj onih koji bar mogu naslutiti opseg protuslovne istine. Ako to nije moguće, duhovni se prilaz kršćanstvu može smatrati zatrpanim. Naprosto se više ne shvaća što bi mogla značiti protuslovlja dogmi, i što je izvanjskije njihovo poimanje, to se više čovjek sučeljava s njihovim iracionalnim obličjem te one na kraju uopće bivaju zastarjele kao osebujni ostaci prošlosti. Dotičniku je nedokučivo u kolikoj mjeri taj razvoj znači duhovni gubitak, kojeg se opseg teško može procijeniti, jer on svete slike nikada nije doživio kao vlastiti unutrašnji posjed i nikad nije znao za njihovu srodnost s vlastitim duševnim ustrojstvom. A baš tu nužnu spoznaju može mu pružiti psihologija nesvjesnoga, pri čemu upravo njezina znanstvena objektivnost ima najveću vrijednost. Kad bi psihologija bila vezana uz vjeroispovijest, ona ne bi mogla, a ni smjela, pojedinčevu nesvjesnomu priuštiti slobodan prostor, koji je nuždan preduvjet za proizvodnju arhetipova. Jer, upravo je spontanost arhetipskih sadržaja ta koja uvjerava. Usuprot tome, prejudiciran zahvat sprečava nepristrano iskustvo. Ako teolog uistinu vjeruje u svemoć Božju, s jedne, i valjanost dogmâ, s druge strane, zašto onda ne vjeruje da i duša progovara Bogom? Čemu taj strah od psihologije? Ili bi duša (na posve nedogmatski način) trebala izravno važiti kao pakao, iz kojega govore samo zli dusi? Kad bi uistinu bilo tako, ne bi bilo ništa manje uvjerljivo; jer, kao što je poznato, zbilja zla, snažno doživljena, obratila je bar isto toliko ljudi koliko i iskustvo dobra.

20 Arhetipovi nesvjesnoga empirijski su dokazljivi ekvivalenti religioznih dogmi. U hermeneutičkome jeziku Otaca crkva posjeduje bogato blago analogija s pojedinačnim spontanim proizvodima psihologije. Ono što izgovara nesvjesno nije nikakva proizvoljnost i nikakvo mišljenje, već zbivanje ili *ono što opstoji*, kao i u bilo kojega naravnog bića. Razumije se samo po sebi da su izričaji nesvjesnoga uobličeni naravski, a ne dogmatski, jednako kao i patristička alegorika koja cijelu prirodu uvlači u područje svojih amplifikacija. Ako tu postoje začudne »alegorije« Krista, slično nalazimo i u psihologiji nesvjesnoga. Ali razlika je u tome što se patristička alegorija *ad Christum spectat* (odnosi na Krista), dok je psihički arhetip on sâm, i stoga se može tumačiti prema vremenu, mjestu

ili okolišu. Na Zapadu on se ispunjava dogmatskom slikom Krista, na Istoku Purušom, Atmanom, Hiranyagarbhom, Buddhom itd. Religiozno stajalište, razumije se, pomiče naglasak na utisni pečat, a psihologija, kao znanost, na *typos*, utisnuće, na jedino što ona može pojmiti. Religiozno stajalište shvaća utisnuće kao djelovanje pečata; sa znanstvenog stajališta, međutim, utisnuće je simbol nepoznatoga i nepojmljivoga sadržaja. Budući da je *typos* neodređeniji i mnogostraniji od bilo koje religiozne pretpostavke, psihologija je svojom empirijskom građom prisiljena izraziti *typos* pojmom koji nije vezan vremenski, mjesno ili okolišno. Kad bi se, primjerice, *typos* u svakoj pojedinosti podudarao s dogmatskim likom Krista i kad ne bi sadržavao nijednu odredbu koja bi taj lik prelazila, valjalo bi *typos* promatrati bar kao vjernu kopiju dogmatskoga lika i u skladu s tim ga i nazvati. *Typos* bi se tada poklapao s Kristom. Ali iskustvo pokazuje da nije tako, budući da nesvjesno, kao i alegorika crkvenih otaca, proizvodi nebrojene druge odredbe, što nisu izrijekom sadržane u dogmatskoj formuli, a koje primjerice nekršćanske likove poput onih netom spomenutih obuhvaćaju *typosom*. Ali ni ti likovi ne ispunjavaju neodređenost arhetipa. Uopće je nemoguće zamisliti postojanje bilo kojega *određenog* lika koji bi izrazio arhetipsku *neodređenost*. To me je potaknulo da sukladnom arhetipu dadem psihološki naziv *sebstvo* (Selbst), pojam što je s jedne strane dostatno određen da bi prenio bivstvo ljudske cjelovitosti, a s druge strane dostatno neodređen da bi izrazio neopisivost i neodredljivost cjeline. Te protuslovne osobine pojma odgovaraju činjenici da se cjelina jednim dijelom sastoji iz svjesnoga, a drugim dijelom iz nesvjesnoga čovjeka. Ali granice i odredbe ovoga posljednjeg ne mogu se naznačiti. Stoga se »sebstvo« u znanstvenoj jezičnoj uporabi ne odnosi ni na Krista ni na Buddhu, već na sveukupnost sukladnih likova, a svaki od likova *simbol je sebstva*. Taj način izražavanja misaona je nužnost znanstvene psihologije i nipošto ne znači transcendentalnu predrasudu. To objektivno stajalište, kao što je već spomenuto, omogućuje jednima da se odluče za odredbu Krista, a drugima za Buddhu itd. Onaj koga bi zasmetala ta objektivnost neka se prisjeti da znanost bez nje nije moguća. Ako taj, dakle, psihologiji osporava pravo na objektivnost, čini time nesuvremen pokušaj da znanosti utrne životno svjetlo. Sve kad bi takav nerazuman pokušaj i uspio, samo bi se

uvećala ionako već katastrofalna otuđenost između svjetovnoga uma s jedne, te crkve i religije s druge strane.

Što se znanost s razmjernom isključivošću usredotočuje na 21
svoj predmet, ne samo da je shvatljivo već je i njezin nedvojben *raison d'être*. Budući da je pojam sebstva u središtu zanimanja psihologije, ona naravno razmišlja u obrnutom smjeru od teologije: za prvu religiozni likovi upućuju na sebstvo; za posljednju sebstvo, naprotiv, upućuje na njezinu vlastitu središnju predodžbu; teologija bi, znači, možda mogla shvatiti psihološko sebstvo kao alegoriju Krista. Ta opreka zasigurno razdražuje, ali je nažalost prijeko potrebna, kako psihologija ne bi posve izgubila pravo na opstanak. Stoga se zalažem za snošljivost, koja psihologiji ne pada teško, budući da kao znanost nema nikakvih totalitarnih težnja.

»Simbol Krista« za psihologiju je od najveće važnosti, uko- 22
liko je, pored Buddhina lika, možda najrazvijeniji i najizdvojitiji simbol sebstva. To se može zaključiti po opsežnosti i sadržaju izreka o Kristu, koje u neobično visokom stupnju odgovaraju psihološkoj fenomenologiji sebstva, iako ne obuhvaćaju sve oblike tog arhetipa. Njegov neuočljivo širok domašaj može se, spram određenosti religioznoga lika, ocijeniti kao nedostatak. Ali, zadaća znanosti nipošto nije donositi vrijednosne sudove. Sebstvo je ne samo neodređeno već i protuslovno, ono ima značaj određenosti, pa čak i jedinosti. To je svakako jedan od razloga što su baš one religije kojih su utemeljitelji bile povijesne osobe postale svjetskim religijama, kao što su kršćanstvo, budizam i islam. Uvlačenje jedinstvene ljudske osobnosti (i to napose u sjedinjenosti s neodredivom božanskom naravi) odgovara apsolutno pojedinačnome u sebstvu, koje povezuje jednokratno s vječnim i pojedinačno s najopćenitijim. Sebstvo je sjedinjenost oprečnosti *kat' exochen*. Time se ovaj simbol posve bitno razlikuje od kršćanskoga simbola. Kristova dvospolnost krajnji je ustupak Crkve problemu opreka. Opreke između Svijetla i Dobra, s jedne, te Mračna i Zla, s druge strane, ostavljene su u svojem otvorenom sukobu, tako što Krist naprosto zastupa dobro, dočim Kristov oporbenjak, đavo, zastupa zlo. Ta je opreka zbiljski svjetski problem, koji zasad još nije riješen. Sebstvo je, međutim, apsolutna protuslovnost, predstavljajući u svakome odnošaju tezu i antitezu te istodobno sintezu. (Psihološki dokazi

za tu tvrdnju postoje u izobilju. Ali meni nije moguće navoditi ih ovdje *in extenso.* Upućujem poznavatelja ove građe na simboliku mandale.)

23 Arhetip, koji se istraživanjem nesvjesnoga približio svijesti, sučeljava stoga pojedinca s bezdanom oprečnošću čovječje naravi te je tomu omogućen najneposredniji doživljaj svjetla i tame, Krista i đavla. Tu je, razumljivo, u najboljem ili najgorem slučaju riječ samo o omogućivanju, a ne o jamstvu; jer iskustva te vrste ne mogu se nužno polučiti našim ljudskim sredstvima. Pritom treba voditi računa o čimbenicima koji se ne mogu nadzirati. Doživljaj opreke nema ništa zajedničkog ni s razumskim razumijećem ni s uživljavanjem. On bi se prije mogao nazvati usudom. Takav doživljaj može jednima dokazivati Kristovu, a drugima Buddhinu istinu, i to do krajnje očevidnosti.

24 Bez doživljaja oprečnosti nema iskustva cjelovitosti pa tako ni unutrašnjeg pristupa svetim likovima. Zbog toga kršćanstvo s pravom ustrajava na grešnosti i istočnom grijehu s očiglednom namjerom da, bar izvana, u svakom pojedincu otvori ponor sveopće oprečnosti. Ali ta metoda zatajuje pred djelimice probuđenim umom, time što se naprosto više ne vjeruje u nauk, i osim toga on se smatra besmislenim. Takav je um jednoznačan i ne polazi dalje od *ineptiae misterii.* On je beskrajno udaljen od Tertulijanove antinomistike: čak ne bi uzmogao podnijeti ni trpljenje takve oprečnosti. Nije nepoznata činjenica kako pretjerano stroge duhovne vježbe i stanovite vjerske propovijedi na katoličkoj strani, te određen protestantski odgoj, što njuška za grijehom, dovode do psihičkih oštećenja, koja ne vode u carstvo Božje, već u liječničku ordinaciju. Iako je uvid u oprečnost zapravo prijeko potreban, malo je onih koji ga u praksi mogu podnijeti — što nije izmaklo iskustvu ispovjedaonice. Palijativnu reakciju na to čini, često s najrazličitijih strana napadani, »moralni probabilizam«, koji je trebao spriječiti gušenje grijehom[8]. Mislio tkogod o toj

[8] Zöckler [*Probabilismus,* str. 67] definira to ovako: »Probabilizmom se općenito naziva način mišljenja koje se pri odgovaranju na znanstvena pitanja zadovoljava većim ili manjim stupnjem vjerojatnoće. Ćudoredni probabilizam, koji za nas ovdje jedini dolazi u obzir, sastoji se u načelu da se u činima ćudorednoga samoopredjeljenja valja ravnati ne prema savjesti, već prema vjerojatno ispravnome, to jest, prema onomu što preporučuje neki uzoriti ili učeni autoritet.« Isusovački probabilist Escobar (u. 1669) zastupa, primjerice, mišljenje da, pozove li se ispovjedanik na neko vjeroja-

pojavi što mu drago, jedno je ipak sigurno, a to je činjenica da je u njoj sadržana velika mjera čovječnosti i razumijevanja ljudskih slabosti, koji naknađuju nepodnošljivost antinomije. Golemo protuslovlje između tvrdokornog ustrajavanja na istočnom grijehu, s jedne strane, i ustupanja probabilizma, s druge strane, psihologu je neposredno razumljivo kao nužna posljedica spomenute kršćanske problematike opreka — tä u sebstvu su dobro i zlo bliži jedno drugomu negoli jednojajčani blizanci! Zbiljnost zla i njegova nespojivost s dobrom kidaju opreke i nemilosrdno vode do raspeća i ukinuća svega živoga. Budući da je *anima naturaliter christiana,* ta bi posljedica morala nastupiti tako neizostavno kao što je nastupila u Kristovu životu: svi mi trebali bismo biti »s Kristom raspeti«, to jest, lebdjeti u ćudorednoj patnji koja odgovara istinskome raspeću. U praksi to je, prvo, samo približno moguće, a onda, toliko nepodnošljivo i protivno životu, te običan čovjek samo povremeno, što je moguće rjeđe, može sebi priuštiti dospijeće u takvo stanje. Jer kako bi, pored tolike patnje, još uzmogao biti običnim! Stoga je više ili manje probabilistički stav prema problemu zla neizbježan. Time se *in concreto* istina sebstva, naime, nezamislivo jedinstvo dobro — zlo, javlja u protuslovlju da je grijeh doduše ono najozbiljnije i najpogubnije, ali ipak ne toliko da ga se čovjek ne bi mogao osloboditi »probabilnim« razlozima. To ne mora biti razuzdanost ili lakomislenost, već naprosto praktična životna potreba. Ispovjedna se praksa ponaša kao i sam život, koji se uspješno opire propadanju u nekoj nepomirljivoj opreci. Valja upamtiti da sukob ostaje *expressis verbis,* što opet odgovara antinomiji sebstva, koje je sámo i sukob i jedinstvo.

Antinomiju dobra i zla kršćanstvo je uzdiglo do svjetskog 25
problema, a dogmatskom odredbom opreke do apsolutnoga

tno mišljenje kao razlog svojega čina, ispovjednik je dužan razriješiti ga, iako nije istoga osvjedočenja. K pitanju koliko često je čovjek u životu obvezatan ljubiti Boga, Escobar navodi niz isusovačkih autoriteta. Prema jednom mišljenju dostaje jednokratna ljubav spram Boga neposredno prije smrti, prema drugome: jednom u godinu dana, ili jednom u tri do četiri godine. Sâm zaključuje kako je dostatno ljubiti Boga jednom pri prvom buđenju razbora, a potom, jednom u svakih pet godina te, konačno, jednom u smrtnoj uri. Po njegovu mišljenju velik broj različitih ćudorednih nauka tvori glavni dokaz za milostivu Božju providnost, jer time Kristov jaram postaje veoma laganim (nav. dj. str. 68). Usp. i Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, 748 i d.

načela. U taj zasada neriješen sukob postavljen je kršćanin kao pobornik dobra i sudionik u svjetskoj drami. To nasljedovanje Krista, u najdubljem smislu, znači patnju koja je za veliku većinu nepodnošljiva. Stoga se nasljedovanje Krista u zbilji provodi samo uvjetno, odnosno, uopće se ne provodi, a crkveni su dušobrižnici štoviše prisiljeni »olakšati Kristov jaram«. To znači znatno smanjivanje težine i oštrine sukoba i time praktičnu uvjetnost dobra i zla. Dobro je istoznačno s bezuvjetnim nasljedovanjem Krista, a zlo je sprečavanje toga nasljedovanja. Čovjekova ćudoredna slaboća i tromost ponajvećma sprečavaju nasljedovanje i baš zahvaljujući njima, probabilizam ima praktično razumijevanje, što ponekad više odgovara kršćanskoj snošljivosti, blagosti i ljubavi prema bližnjemu, negoli stajalište onih koji u probabilizmu vide tek razuzdanost. Iako probabilističkom pokretu treba pripisati niz glavnih kršćanskih kreposti, ipak se ne može previdjeti kako on sprečava trpljenje nasljedovanja Krista, čime borbu dobra i zla lišava oštrine i ublažava je do podnošljive mjere. Tako dolazi do približavanja psihičkom arhetipu sebstva, u kojem se i ta opreka čini sjedinjenom, i to, kao što je već spomenuto, drukčije od kršćanske simbolike, koja sukob ostavlja otvorenim. Za ovu, svijet je razdijeljen »pukotinom«: svjetlo se bori protiv noći, a gornje protiv donjega. To dvoje nije jedno kao u psihičkom arhetipu. Iako dogma s užasnutošću odbacuje pomisao da su dva jedno, vjerska praksa ipak, kao što smo vidjeli, omogućuje približnu provedbu naravnoga psihološkog simbola, a to je upravo u sebi ujedinjeno sebstvo. Usuprot tome, dogma ustrajno traži da tri budu jedno, ali se ograđuje od toga da su četiri jedno. Poznato je od davnine da su neparni brojevi, ne samo u nas na Zapadu već i u Kini, muški, dok su parni brojevi ženski. Time je Trojstvo izrazito muško božanstvo, s kojim Kristova dvospolnost, te poseban položaj i štovanje Bogorodice, nisu posve sukladni.

26 Tom tvrdnjom, koja će se čitatelju možda pričiniti čudnom, dolazimo do središnjeg aksioma alkemije, naime, do rečenice Marije Proročice: »Jedno postaje dva, dva postaje tri, a iz trećega postaje jedno kao četvrto.« Kao što se vidi već iz naslova, ova se knjiga bavi psihološkim značenjem alkemije, dakle, problemom koji je, osim nešto malo iznimaka, dosad izmaknuo znanstvenu istraživanju. Znanost se još nedavno bavila samo kemijsko-povijesnim oblikom alkemije i tek ponešto njezinom filozofskom i religijsko-povijesnom stranom. A bjelodano je značenje alkemije za povijesni razvoj kemije. Njezino značenje za duhovnu povijest, naprotiv, još je toliko nepoznato, te se čini gotovo nemogućim naznačiti u nekoliko riječi u čemu se ono sastoji. Stoga sam u ovom uvodu pokušao prikazati onu religijsko-povijesnu i psihološku problematiku u koju se uklapa alkemijski predmet. Alkemija, naime, tvori nešto kao podzemnu struju spram kršćanstva, koje vlada površinom. Prema njemu ona se odnosi kao san prema svijesti, i kao što san nadoknađuje sukobe svijesti, tako alkemija nastoji popuniti praznine koje je kršćanska napetost među oprekama ostavila otvorenima. To je najdojmljivije izraženo u onom aksiomu koji se kao provodni motiv provlači kroz gotovo cijeli životni vijek alkemije, više od tisuću i sedam stotina godina: upravo ona, naprijed navedena rečenica Marije Proročice. Tu se između neparnih brojeva kršćanske dogmatike ubacuju parni brojevi koji znače žensko, zemlju, podzemno, pa i sámo zlo. Njihova je personifikacija *serpens mercurii**, zmaj, koji stvara i uništava sama sebe, a prikazuje onu *prima materia***. Ta temeljna misao alkemije ukazuje opet na Tehom[9], Tijâmat, s njezinim atributom zmaja, a time i na matrijarhalni prasvijet, koji je, u teomahiji mita o Marduku, svladao muški svijet očeva. Povijesna mijena svjetske svijesti prema »muškoj« strani, kompenzirana je isprvice podzemnom ženskom naravi nesvjesnoga. Već u određenim predkršćanskim religijama izdvajanje muškoga poprima oblik razdiobe otac — sin, i ta je promjena u kršćanstvu poprimila najviše značenje. Kad bi nesvjesno bilo tek komplementarno, ono bi tu mijenu svijesti bilo popratilo isticanjem matere i kćeri, za što je već postojala potrebna građa u mitu o Demetri i Perzefoni. Ono je, međutim, kako pokazuje alkemija, dalo prednost tipu Cibela — Atis, u liku *primae materiae* i *filius*-a *macrocosmi****, dokazujući da nije komplementarno, već kompenzacijsko. Tako se pokazuje kako se nesvjesno ne ponaša naprosto oprečno prema svijesti, već je ono, kao njezin protivnik ili suigrač, više ili

* zmija Merkurova

** prvotna, prva tvar

[9] Usp. *Post* 1,2. Zbroj mitskih motiva čitatelj može naći u: Lang, *Hat ein Gott die Welt erschaften?* Filološka kritika moći će štošta prigovoriti tome tekstu. On, međutim, zaslužuje pozornost zbog gnostičke težnje.

*** sin 'velikog svijeta'

manje mijenja. Tip sin ne doziva iz podzemnog nesvjesnoga, kao dopunsku sliku, kćer, već drugoga sina. Po svemu se čini da je ta značajna činjenica u vezi s utjelovljenjem čisto duhovnoga Boga u zemaljskoj naravi čovjeka, što je omogućeno začećem Duha Svetoga u maternici Blažene Djevice. Tako se gornje, duhovno, muško, priklanja donjemu, zemaljskomu, ženskomu, i prema tome, majka koja je prethodila svijetu oca, izlazeći ususret muškom načelu, rađa — uz pomoć čovječjega duha (»filozofije«) sina, koji nije opreka Kristu, već njegov podzemni ekvivalent, ne Bogočovjeka, već basnoslovno biće, sukladno biću pramajke. I kao što je zadaća gornjega sina otkupljenje čovjeka (mikrokozmosa), tako je donji sin *salvator macrocosmi**.

27 To je u kratkim crtama burno zbivanje koje se odigravalo u tminama alkemije. Nepotrebno je napominjati kako se ta dva sina nikada nisu ujedinila, osim možda u duhu i u najdubljem doživljavanju nekolicine posebno obdarenih alkemičara. Ali što bijaše »svrhom« toga zbivanja, nije odveć teško uvidjeti: to što je Bog postao čovjekom činilo se kao približavanje muškoga načela očinskoga svijeta ženskomu načelu majčinskoga svijeta, čime se ovaj svijet osjeća potaknutim izjednačiti se s očinskim svijetom. To je bjelodan pokušaj premošćenja kao kompenzacija otvorena sukoba.

28 Neka čitatelja ne smeta što moje izlaganje zvuči kao gnostički mit. Ovdje se krećemo baš onim psihološkim područjima u kojima su korijeni gnoze. Poruka kršćanskoga simbola jest gnoza, a kompenzacija nesvjesnoga to je još više. Mitologem je praiskonski jezik tih psihičkih zbivanja, i nikakvo intelektualno uobličenje ne može ni približno dostići punoću i izražajnu snagu mitske slike. Riječ je o praslikama, koje se stoga najbolje i najpodesnije mogu reproducirati slikovitim jezikom.

29 Opisani proces pokazuje sve značajne crte psihološke kompenzacije. Poznato je da krinka nesvjesnoga nije kruta, već odražava ono lice koje joj se pokaže. Neprijateljstvo mu daje prijeteći lik, susretljivost ublažuje njegove crte. Pritom nije posrijedi puki optički odražaj, već samostalan odgovor, što otkriva samosvojno biće onoga tko odgovara. Tako *filius philosophorum*** nipošto nije puki odražaj Sina Božjega u nepodesnoj tvari, već Tijâmatin sin pokazuje crte majčinskoga pralika. On je, doduše, izraziti hermafrodit, ali ima muško ime, odajući time da je od duha odbačeno i sa zlim poistovjećeno htoničko podzemlje sklono kompromisima: on je bjelodani ustupak duhovnomu i muškomu, iako nosi zemljinu težinu i basnovitost životinjskih prabića.

* spasitelj 'velikog svijeta'

** sin mudracâ

Ovaj odgovor majčina svijeta pokazuje da jaz koji ga dijeli 30
od svijeta oca nije nepremostiv, budući da nesvjesno sadrži u sebi klicu jedinstva oba svijeta. Bit svijesti jest razlikovanje; radi svjesnosti ona mora razdvajati opreke i to *contra naturam**. U naravi, opreke se traže — *les extrêmes se touchent*** — i tako je u nesvjesnom, posebice u arhetipu jednoće, sebstvu. U njemu su, kao i u božanstvu, ukinute opreke. Ali s očitovanjem nesvjesnoga počinje njegov rascjep, kao kod stvaranja; jer svaki je čin osvješćivanja stvaralački čin, i iz toga psihološkog iskustva potječu raznoliki kozmogonijski simboli.

U alkemiji je poglavito riječ o klici jednoće, skrivenoj u 31
kaosu Tijâmate, što je sukladno jednoći božanstva. Poput jednoće božanstva ima ta klica osobinu trojstva u alkemiji, koja je pod utjecajem kršćanstva, te osobinu 'trice' u poganskoj alkemiji. Prema drugim svjedočanstvima klica odgovara jedinstvu četiriju prapočela, pa tako tvori 'četverstvo'. Pretežna množina suvremenih psiholoških potkrepa govori u prilog četverstva. Nekoliko slučajeva koje sam ja zapazio, odlikovali su se sustavnim izostankom svijesti, to jest, nesviješću »niže funkcije«. Trobroj nije nikakav naravan izraz cjelovitosti, budući da četverobroj predstavlja minimum odredbenica pri prosudbi cjelovitosti. Međutim, valja istaknuti da uz jasne naklonosti alkemije (a i nesvjesnoga) prema četverstvu, postoji uvijek iznovice naglašavana nesigurnost između tri i četiri. Već u aksiomu Marije Proročice četverstvo je uzaporčeno i nejasno. U alkemiji postoje četiri kao i tri »regimina« (postupci), četiri i tri boje. Doduše, uvijek postoje četiri prapočela; ali su često tri sažeta zajedno, a jedno je zasebno: nekad je to zemlja, a

*** usuprot naravi**

**** krajnosti se dodiruju**

nekad oganj. Merkur[10] je, doduše, *quadratus*, ali isto tako i troglava zmija ili naprosto trojstvo. Ta kolebljivost ima dvojako značenje; to jest, središnje su predodžbe istodobno četverobrojne i trobrojne. Psiholog mora ukazati na činjenicu da psihologija nesvjesnoga poznaje tu zbunjenost: najmanje urazličena »manje vrijedna« funkcija toliko je zaražena kolektivnim nesvjesnim te, postajući svjesnom, donosi sa sobom, uz ostalo, arhetip sebstva, τὸ ἓν τέταρτον*, kako kaže Marija. Broj četiri ima značenje ženskoga, materinskoga, tjelesnoga, a tri muškoga, očinskoga, duhovnoga. Nesigurnost između četiri i tri znači, dakle, kolebanje između duhovnoga i tjelesnoga: bjelodan primjer kako je svaka čovječja istina pretposljednja istina.

32 Svoj sam uvod započeo ljudskom potpunošću kao krajnjim ciljem duševnoga razvoja u psihoterapeutskom postupku. To je pitanje nerazrješivo povezano sa svjetonazornim, odnosno, vjerskim pretpostavkama. Čak ako pacijent, što se često događa, vjeruje kako on u tom pogledu nema predrasuda, pretpostavke na kojima počivaju njegovo mišljenje, njegov način života, njegovo ćudoređe i njegov jezik, povijesno su uvjetovane u svakoj pojedinosti, ali on, dijelom zbog manjkavosti naobrazbe, a dijelom zbog pomanjkanja samokritike, često toga nije svjestan. Raščlamba njegova položaja dovodi prije ili kasnije do rasvjetljenja njegove opće duhovne pozadine koja daleko prelazi osobne odrednice, pokrećući probleme koje sam pokušao naznačiti na prethodnim stranicama. U tom se dijelu procesa stvaraju simboli jedinstva, »mandale«, koji se javljaju ili u snu ili, u obliku slikovitih vidnih dojmova, u budnome stanju, često kao najbjelodanija naknada za oprečnost i sukobljivost svjesnoga stanja. Zasigurno ne bi bilo ispravno reći kako je za to odgovoran otvoren »jaz« (Przywara)[11] u kršćanskom poretku svijeta, budući da bi bilo lako dokazati kako kršćanska simbolika upravo liječi, ili nastoji liječiti, tu ranu.

[10] [Za englesko izdanje (1953) autor je napisao sljedeću napomenu: »U alkemijskim spisima riječ *mercurius* primjenjuje se u najrazličitijim značenjima, ne označujući samo kemijski element *mercurius* (Hg) ili živu, Merkura (Herma), Boga, i Merkura prijehodnicu, već isto tako — i poglavito — tajnu »preobrazbenu« tvar, što je istodobno »duh«, koji prebiva u svim živim bićima. Ta različita sporedna značenja pojavljuju se u daljnjem tijeku knjige«]

* 'jedno' četvrto(stvo)

[11] Przywara, *Deus semper maior* I, str. 71 i d.

Bilo bi zacijelo ispravnije shvatiti otvoren sukob kao simptom psihičkoga stanja zapadnjaka i žaliti što ne uzmaže upiti u sebe cijeli opseg kršćanskoga simbola. Kao liječnik ne mogu u tom pogledu postavljati nikakve zahtjeve pacijentu; a nedostaju mi i milosrdna sredstva crkve. Stoga sam sučeljen sa zadaćom, kročiti jedinim meni mogućim putem, naime, dovesti u svijest arhetipske slike, koje u stanovitu smislu odgovaraju dogmatskim predodžbama. Pritom moram pacijentu ostaviti na volju neka odlučuje u skladu sa svojim pretpostavkama, svojom duševnom zrelošću, naobrazbom, svojim podrijetlom i svojom ćudi, ako je to bez ozbiljnih sukoba uopće moguće. Kao liječnik imam zadaću pomoći pacijentu da uzmogne živjeti. O njegovim konačnim odlukama nemam pravo prosuđivati zbog toga što znam iz iskustva da nikakva prisila, bio to blag naputak, nagovor ili neki drugi sličan način, ne dovode na kraju ni do čega osim do sprečavanja najvišega i presudnoga doživljaja, to jest, da pacijent bude sâm sa svojim sebstvom, ili kako se već nazivala objektivnost duše. On mora biti sâm kako bi saznao što ga nosi, kad se on sam više ne može nositi. Samo mu to iskustvo pruža nerazorivu osnovu.

Ovu nimalo laku zadaću s najvećim bih zadovoljstvom u svako doba prepustio bogoslovu, kad mnogi od mojih pacijenata ne bi dolazili upravo od bogoslovâ. Bili bi trebali prionuti uz crkvenu zajednicu, ali su poput uvela lista otpali s velikoga stabla, prionuvši sada uz liječenje. Nešto se u njima grčevito hvata, često očajničkom snagom, kao da bi se oni ili »ono« survali u ništavilo, kad se ne bi uzmogli prihvatiti. Traže čvrsto tlo na kojem bi mogli stajati. Budući da im nikakvo vanjsko prihvatište ne koristi, moraju ga naposljetku pronaći u sebi, što je — priznajem — najmanje vjerojatno sa stajališta razbora, ali potpunoma moguće sa stajališta nesvjesnoga. To je vidljivo iz arhetipa »priprosta podrijetla Izbavitelјeva«. 33

Put prema cilju isprvice je kaotičan i nedogledan, i tek postepeno množe se znaci upravljenosti cilju. Put nije pravocrtan, već se čini kružnim. Točnije upoznavanje pokazuje da je riječ o zavojnici: motivi sna neprestance se, u stanovitim razmacima, vraćaju određenim oblicima koji po svojim značajkama 34

tvore središte. Zapravo je tu posrijedi središnja točka ili raspored oko središta, koji se mogu pojaviti već u prvim snovima. Snovi kao očitovanja nesvjesnih zbivanja kruže ili obilaze oko sredine, približavajući joj se u sve jasnijim i opsežnijim prošircima. Zbog raznovrsnosti simboličkog gradiva isprvice je teško opaziti bilo kakav red uopće. Ne treba nipošto pretpostavljati da su nizovi snova podvrgnuti bilo kakvu rednome načelu. Pri pomnijem pogledu, međutim, uočava se kružni, odnosno, zavojnički razvojni tijek. Takav bi se zavojnički razvoj mogao usporediti s procesom rasta biljaka, kao što se i motiv biljke (stablo, cvijet itd.) često ponavlja u takvim snovima i maštarijama, a isto se tako spontano i crta[12]. U alkemiji stablo je simbol hermetičke filozofije.

35 Prvo od istraživanja koja slijede bavi se nizom snova, koji sadrže brojne simbole sredine, odnosno, cilja. Razvoj tih simbola tako reći je istoznačan s procesom iscjeljenja. Središte, odnosno, cilj imaju dakle — u pravom smislu riječi — značenje *spasenja*. Sami snovi opravdavaju takvo nazivlje; jer ovi su toliko povezani s vjerskim pojavama da su neki od njih postali i predmetom moje rasprave »Psihologija i religija«. Mislim da nema nikakve dvojbe kako se u tim zbivanjima radi o vjerotvornim arhetipovima. Bez obzira na to što je inače vjera — njezin iskustveno spoznatljiv, psihički dio nedvojbeno je sadržan u takvim očitovanjima nesvjesnoga. Odveć se dugo zadržavalo na zaista neplodnu pitanju, da li su vjerske tvrdnje istinite ili ne. Bez obzira na okolnost što se istina neke metafizičke tvrdnje nikad ne može dokazati ili opovrgnuti, postojanje tvrdnje samo je po sebi očigledna činjenica koja nije potrebita nikakva dokaza, i kad se tome pridruži *consensus gentium**, valjanost iskaza potvrđena je baš u tom opsegu. Dokazati se može samo psihička pojava koja je nespojiva s kategorijom objektivne ispravnosti ili istine. Neka se pojava nikada ne može otkloniti razumskom prosudbom; u vjerskom životu posrijedi su pojave i činjenice, a nipošto dvojbene postavke.

36 Dijalektičko razračunavanje u procesu psihičkoga liječenja vodi pacijenta susljedno k suočeljavanju s njegovom sjenom, onom mračnom polovicom duše, koje se čovjek oduvijek rješavao projekcijom: ili tako da, u užem ili širem smislu, natovari susjedu sve nedostatke koje bjelodano ima sâm, ili da svoje grijehe s pomoću *contritia* ili — blaže — *attritia*[13] prepusti božanskom posredniku. Zna se, doduše, da bez grijeha nema kajanja, a bez kajanja nema milosti iskupljenja, te da bez *peccatum*-a *originale** nikad ne bi moglo doći do izbavljenja svijeta. Ali se namjerice ne istražuje ne leži li upravo u moći zla neka posebna volja Božja koju bi itekako valjalo uočiti. Kada čovjek, kao liječnik za duševne bolesti, ima posla s ljudima što su suočeni sa svojom najcrnjom sjenom, ćuti se često izravno primoranim na takav nazor.[14] Bilo kako bilo, liječnik sebi ne može dopustiti da jeftinom i istodobno ćudoredno uzvišenom kretnjom uputi na ploču s deset zapovijedi, na kojoj piše »Ne smiješ«. On mora objektivno ispitivati i odvagivati mogućnosti; jer zna, više iz naravi i iskustva negoli iz vjerskoga odgoja i izobrazbe, da postoji nešto kao *felix culpa***. On zna kako se može propustiti ne samo vlastita sreća već i odsudna krivnja bez koje čovjek ne može postići cjelovitost. Jer cjelovitost je karizma, koja se ne može stvoriti — ni umijećem ni lukavstvom, već se čovjek s njom može roditi i samo otrpjeti sve što ona sa sobom donosi. Nedvojbeno je velika šteta što čovječanstvo nije jedinstveno, već se sastoji iz pojedinaca zbog čijih se duševnih značajki ono proteže na vremensko trajanje od najmanje deset tisuća godina. Stoga uopće ne postoji istina koja nekomu ne bi značila izbavljenje, a drugomu pak napast i otrov. Svaki se univerzalizam gubi u ovoj strašnoj dvojbi. Prije sam spomenuo isu-

[12] Vidi ilustracije u: Wilhelm i Jung, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*.

* sveopći pristanak, prihvat (čega)

[13] *Contritio* je »potpuno kajanje«. *Attritio* je »nepotpuno kajanje« (*contritio imperfecta*, kamo spada i *contritio naturalis*). Prvo smatra grijeh oprekom najvišemu dobru; drugo ga odbacuje zbog njegove opakosti i ružnoće kao i iz straha pred kaznom.

* istočni grijeh

[14] Posve je prirodno poslužiti se vjerskim nazivljem kao jedinim primjerenim kada smo suočeni s tragičnom kobi, koja je neizbježan dodatak cjelovitosti. »Moja neizbježna sudbina« znači demonsku volju upravo u toj sudbini, volju što se nužno ne podudara s mojom vlastitom (ja-voljom). Ali kada je ona suprotstavljena mojemu ja, mora se u tomu oćutjeti neka »moć«, božanska ili paklenska. Onaj tko se pomiri sa svojom kobi, nazvat će tu moć voljom Božjom; onaj tko se upušta u beznadnu i iscrpljujuću borbu protiv odredbe, prije će u njoj vidjeti đavla. U svakom slučaju to je nazivlje općenito razumljivo i stoga opravdano.

** sretni, blaženi grijeh

sovački probabilizam: on bolje od bilo čega drugoga opisuje golemu zadaću crkvenoga katolicizma. I oni najdobrohotniji užasavali su se probabilizma; ali u izravnu sučeljenju sa životnom zbiljom mnoge je prošla volja za ogorčenjem ili smijehom. I liječnik mora odvagnuti i promisliti, ne doduše za crkvu ili protiv nje, već za život i zdravlje ili protiv njih. Na papiru se ćudoredni zakonik čini dostatno jasnim i čistim; ali ista knjiga, napisana na »živim pločama srca«, često je žalostan dronjak upravo u dušama onih koji najglasnije govore. Iako se posvuda objavljuje: »Opako je opako i ne treba oklijevati s njegovom osudbom«, u životu pojedinca baš je opako najprijepornije i zahtijeva najtemeljitiju prosudbu. Najveću pozornost zaslužuje prije svega pitanje »*Tko* je počinitelj?« Jer odgovor na to pitanje konačno određuje vrijednost čina. Za društvo je, doduše, isprvice važnije *što* se čini, jer se to izravno očituje. Dugoročno, međutim, i ispravan čin u rukama pogrešna čovjeka urodit će nemilim posljedicama. Onaj tko je dalekovidan neće se dati zaslijepiti ispravnim činom neispravna čovjeka jednako kao ni neispravnim činom ispravna čovjeka. Stoga liječnik za duševne bolesti mora svoju pozornost upraviti ne na ono što se čini, već kako se čini, budući da je u tome sadržano cijelo biće počinitelja. Opako se prosuđuje isto toliko koliko i dobro; jer dobro i opako nisu, naposljetku, ništa drugo no misaoni produžeci i apstrakcije onog što se čini, a jedno i drugo pripadaju svjetlo-tami života. Ne postoji, konačno, nikakvo dobro iz kojeg ne bi moglo proizići nekakvo zlo, i nikakvo zlo iz kojega ne bi moglo proizići nekakvo dobro.

37 Sučeljenje s mračnom polovicom osobnosti, sa »sjenom«, nadaje se sámo po sebi u svakom temeljitijem liječenju. Taj je problem važan koliko i problem grijeha u crkvi. Otvoren sukob neizbježan je i bolan. Često su me pitali: »I što onda činite?« Ne činim ništa; ne mogu učiniti ama baš ništa, osim da sa stanovitim povjerenjem u Boga pričekam dok se iz sukoba, što se podnosi strpljivo i hrabro, ne nametne rješenje koje je suđeno upravo tome čovjeku, a koje nisam mogao predvidjeti. Međutim, ja pri tome nisam pasivan i besposlen, već pomažem pacijentu pojmiti sve ono što za vrijeme sukoba proizvodi njegovo nesvjesno. Čitatelj mi može vjerovati da to nisu neke običnosti. To su, naprotiv, najznačajnije stvari što su ikad svratile na sebe moju pozornost. Ni pacijent nije

besposlen; jer on se svim silama mora truditi da postupa ispravno kako pritisak opakoga u njemu ne bi odveć ojačao. Njemu treba »opravdanost putem djela«; jer »opravdanost putem vjere« za njega, kao i za tolike druge, postala je ispraznim izričajem. »*Vjera*« *kadšto može biti zamjenom za nedostatno iskustvo.* U tim je slučajevima stoga potrebno zbiljsko djelovanje. Krist je prigrlio grešnika i nije ga prokleo. Istinski Kristov sljedbenik činit će isto, a budući da drugima ne treba činiti ono što se ne čini samomu sebi, mora prihvatiti i grešnika koji je on sâm. I kao što se god ne optužuje Krist da se zbratimio s opakim, ne smije njegov sljedbenik predbacivati ni samomu sebi da je ljubav prema grešniku, koji je on sâm, prijateljski savez s opakim. Ljubavlju čovjek oplemenjuje ljude, a mržnjom ih čini gorima, pa tako i sama sebe. Pogibeljnost takva shvaćanja podudara se s pogibeljnošću nasljedovanja Krista; ali pravednik neće dopustiti da ga zateknu u razgovoru sa carinicima i djevojčurama. Moram naglasiti kako psihologija nije izumila ni kršćanstvo ni nasljedovanje Krista. Poželio bih svima da im crkva skine breme grijehâ. A onaj komu crkva ne može učiniti tu uslugu morat će se poput Krista duboko prignuti kako bi prihvatio teret križa. Stari su Grci pomagali sebi drevnom mudrošću: Μηδὲν ἄγαν, τῷ καιρῷ πάντα πρόσεστι καλά. (Ničega previše, svako je dobro u pravoj mjeri.) Ali kakav li još ponor nas dijeli od razbora!

Osim ćudoredne poteškoće postoji još jedna pogibao, koja 38
nije neznatna, a može, poglavito u osoba s patološkim sklonostima, dovesti do komplikacija: riječ je o činjenici da su sadržaji osobnoga nesvjesnog (to jest, sjene) isprvice neraspoznatljivo povezani s arhetipskim sadržajima kolektivnoga nesvjesnog, i tako reći povlače te za sobom kad se sjena dovede u svijest. Tako može doći do neugodna djelovanja na svijest; jer oživljavanje arhetipova neugodno je i za najhladnijega racionalista (baš posebice za njega). Jer on se boji kako mu se nameće manje vrijedan oblik uvjeravanja, praznovjerje. Ali u takvih ljudi očituje se praznovjerje u svojemu najistinskijem obliku samo kad su duševno bolesni, ne i kad mogu sačuvati nadzor nad sobom. U tom slučaju praznovjerje se, primjerice, javlja u obliku straha »da ne polude«. Jer sve ono što suvremena svijest ne može odrediti, važi kao duševna bolest. Valja, doduše, priznati da arhetipski sadržaji kolektiv-

noga nesvjesnog često poprimaju groteskno-sablastan lik u snovima i utvarama. A na zastrašujuće noćne mòre ili napasne predodžbe strahotâ nije neosjetljiva ni najrazboritija svijest. Psihološko objašnjenje tih prikaza, preko kojih se ne može prijeći neznanjem ili šutnjom, logički vodi u dubinu povijesti vjerske fenomenologije. Jer povijest religije u najširem smislu riječi (uključujući, dakle, mitologiju, folklor i primitivnu psihologiju) predstavlja riznicu arhetipskih oblika, iz koje liječnik može izvući korisne prispodobe i poučne usporedbe da bi se umirila i poučila teško pomućena svijest. Zapravo je prijeko potrebno smjestiti utvare, što su se kao nešto strano i prijeteće ispriječile ispred svijesti, u neku vrstu konteksta, kako bi se lakše pojmile. Iskustvo je pokazalo da je to najbolje činiti poredbenom mitološkom građom.

39 Drugi dio ove knjige donosi velik broj takvih primjera. Čitatelj će posebice zamijetiti činjenicu da postoje obilne veze između simbolike pojedinačnih snova i srednjovjekovne alkemije. To nije nekakva povlastica osobe koju sam liječio, već općenita činjenica koju sam zapazio istom prije deset godina samo zato što sam se tek tada počeo ozbiljno udubljivati u zamisli i simboliku alkemije.

40 Treći dio sadrži uvod u simboliku alkemije i njezinu vezu s kršćanstvom i gnosticizmom. Kao puki uvod, naravno da je daleko udaljen od potpuna prikaza ovoga složenog i mračnog područja — u stvari, tu se ponajvećma radi o paraleli Krist — *lapis**. Ta paralela svakako daje povoda za usporedbu ciljnih predodžaba *opus*-a *alchymicum*-a** sa središnjim kršćanskim predodžbama; jer jedne i druge od najvećeg su značenja za poimanje i tumačenje slika što se javljaju u snovima, te za njihovo psihološko djelovanje. To posljednje važno je u psihoterapeutskom radu, jer nerijetko upravo umniji i obrazovaniji pacijenti, za koje nema povratka crkvi, dolaze u doticaj s arhetipskim gradivom te pred liječnika postavljaju probleme koji se više ne mogu svladati pukom osobnom psihologijom. Nije dostatno ni puko poznavanje psihičke naravi neuroza; jer čim proces dosegne područje kolektivnoga nesvjesnog, imamo posla sa zdravim gradivom, naime, sa sveopćim temeljima pojedinačno različite psihe. Za razumijeće

* kamen, stijena

** alkemijsko djelo

tih dubljih slojeva psihe pomaže nam, s jedne strane, poznavanje primitivne psihologije i mitologije, a s druge, i to u posve posebnoj mjeri, znanje o neposrednim povijesnim predstupnjevima suvremene svijesti. S jedne strane, današnja je svijest proizvod crkvena duha, a, s druge strane, proizvod znanosti, u čijim se počecima krije štošta što crkva nije prihvatila. Posebice se nisu mogli iskorijeniti ostaci antičkoga duha i antičkoga osjećaja za prirodu te su napokon našli utočište u srednjovjekovnoj filozofiji prirode. Stari bogovi ophodnicâ održali su se kao *spiritus metallorum** i kao astrološki usudni sastojci tijekom mnogih kršćanskih stoljeća.[15] Dok je sve veća razdvojenost obreda i dogme u crkvi udaljivala svijest od njezinih naravnih korijena u nesvjesnomu, dotle su alkemija i astrologija neumorno nastojale oko očuvanja mosta prema naravi, to jest, do nesvjesne duše. Astrologija je neprestance vraćala svijest na spoznaju *heimarmene***, to jest, ovisnosti značaja i kobi o stanovitim trenucima u vremenu, a alkemija je neprestance davala povoda za projekciju onih arhetipova koji se nisu mogli nesmetano uklopiti u kršćanski proces. Doduše, alkemija se, s jedne strane, uvijek nalazila na granici krivovjerja i crkva ju je zabranjivala; s druge strane, ona je uživala djelotvornu zaštitu u mraku svoje simbolike, koja se u svako doba mogla objasniti kao bezazlena alegorika. Mnogi su alkemičari alegorijskom obliku nedvojbeno davali toliku prednost te su nepokolebljivo vjerovali kako imaju posla s kemijskim tijelima. Ali bi uvijek bilo pojedinaca koji su u laboratorijskom radu vodili računa o *simbolu* i njegovu psihičkom djelovanju. Njihovi zapisi pokazuju da su bili svjesni toga psihičkog djelovanja u tolikoj mjeri te su naivne zlatotvorce izvrgavali ruglu kao lažljivce, varalice i nasamarenike. Svoje su stajalište objavljivali rečenicama kao »aurum nostrum non est aurum vulgi«.*** Njihov rad s tvari bio je doduše ozbiljno nastojanje da se prodre u bit kemijskih pretvorbi; istodobno, taj je rad bio — često

* duhovi kovinâ

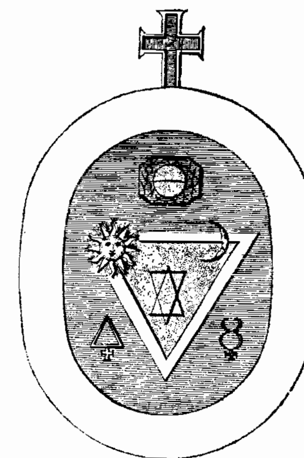
[15] Još Paracelsus govori o bogvima u *mysterium*-u *magnum*-u *(Philosophia ad Athenienses*, Sudhoff XIII, str. 387 i d.); isto tako i spis Abrahama Eleazara (18. stoljeće) [*Uraltes chymisches Werk*] koji je nastao pod Paracelsusovim utjecajem.

** sudba, usud, kob

*** naše zlato nije zlato svjetine

u još većoj mjeri — vjerna slika usporednoga psihičkog procesa, koji se mogao projicirati u nepoznatu kemiju tvari tim lakše, što je taj proces isto onakvo nesvjesno naravno zbivanje kao što je i tajanstvena mijena tvari. Ono što alkemijska simbolika izrazuje jest upravo opisani problem razvoja osobnosti ili procesa individuacije.

41 Dok je *imitatio Christi* veliki oslonac crkve, alkemičar — ne znajući posve i čak ne hoteći znati — u osami i mračnoj problematici svojega djela, pada žrtvom naravnih, nesvjesnih pretpostavki svojega duha i bića, budući da se nigdje, poput kršćanina, ne može osloniti na jasne i bjelodane uzore. Autori koje proučava opskrbljuju ga simbolima, za koje on drži da ih na svoj način razumije, ali oni zapravo dodiruju i potiču njegovo nesvjesno. Alkemičari su, izrugujući se sami sebi, skovali izričaj »*obscurum per obscurius*«.* Na taj su se način izručivali upravo onom procesu od kojega ih je nastojala izbaviti crkva, nudeći im svoje dogmatske analogije upravo toga procesa koje su, međutim, u najvećoj opreci s alkemijom, bile odijeljene od naravi svojom povezanošću s povijesnim likom Izbavitelja. Ono jedinstvo broja četiri, ono filozofsko zlato, onaj *lapis angularis***, ona *aqua divina****, postaju u crkvi četverokrakim križem na kojemu se jednom u povijesti, i istodobno na vijeke vjekova, bio žrtvovao *Unigenitus*****. Za razliku od crkve, alkemičari su traženju putem znanja davali prednost pred pronalaženjem putem vjere, iako se kao srednjovjekovni ljudi nisu smatrali ničim drugim no dobrim kršćanima. Paracelsus je školski primjer u tome pogledu. Ali u zbilji oni su prolazili onako kao i suvremeni čovjek, koji neposrednom osobnom iskustvu daje ili mora dati prednost pred vjerom u predodžbe koje je sačuvala predaja. Dogma nije nikakva proizvoljna izmišljotina ili jednokratno čudo, iako se često opisuje kao čudo, s očiglednom namjerom da se ona izdigne nad svoju naravnu uvjetovanost. Središnje kršćanske predodžbe ukorijenjene su u onoj gnostičkoj filozofiji koja se, prema psihološkim zakonima, morala razviti u doba u kojem su klasične religije postale zastarjelima. Ta se filozofija zasniva na uočavanju simbola nesvjesnog procesa individuacije, koji nastupa u trenutku kad se počnu rušiti kolektivne pretežnice što upravljaju čovječjim životom. U takvu vremenu nužno postoji znatan broj pojedinaca koji su u većoj mjeri obuzeti numinoznim arhetipovima što žele izbiti na površinu, kako bi stvorili nove pretežnice. Obuzetost se tako reći bez iznimke očituje u činjenici što se obuzetnici poistovjećuju sa sadržajima tih arhetipova i, ne shvaćajući nametnutu im ulogu kao djelovanje novih sadržaja koje tek valja spoznati, oprimjeruju ih svojim životom, postajući tako prorocima i preobraziteljima. Ako je arhetipski sadržaj kršćanske drame uzmogao dostatno izraziti uznemireno i prosvjedujuće nesvjesno mnogih, *consensus omnium* uzdigao ga je do općeobvezatne istine, ne doduše prosudbom, već daleko djelotvornijom iracionalnom obuzetošću. Time je Isus postao zaštitnom slikom protiv onih arhetipskih moći koje su prijetile da će obuzeti svakoga. Radosna je poruka navješćivala: Zbilo se i više se neće zbiti, ako vjerujete u Isusa, sina Božjega! Ali se moglo, i može se zbiti, i dogodit će se svakomu onom u koga se kršćanska pretežnica raspala. Stoga je uvijek bilo lju-



3 Simbol alkemističkoga djela.
Hermaphroditisches Sonn- und Mondskind (1752)

* mračno mračnijim; nejasno nejasnijim

** uglati, ugaoni, kamen

*** božanska voda (vodica)

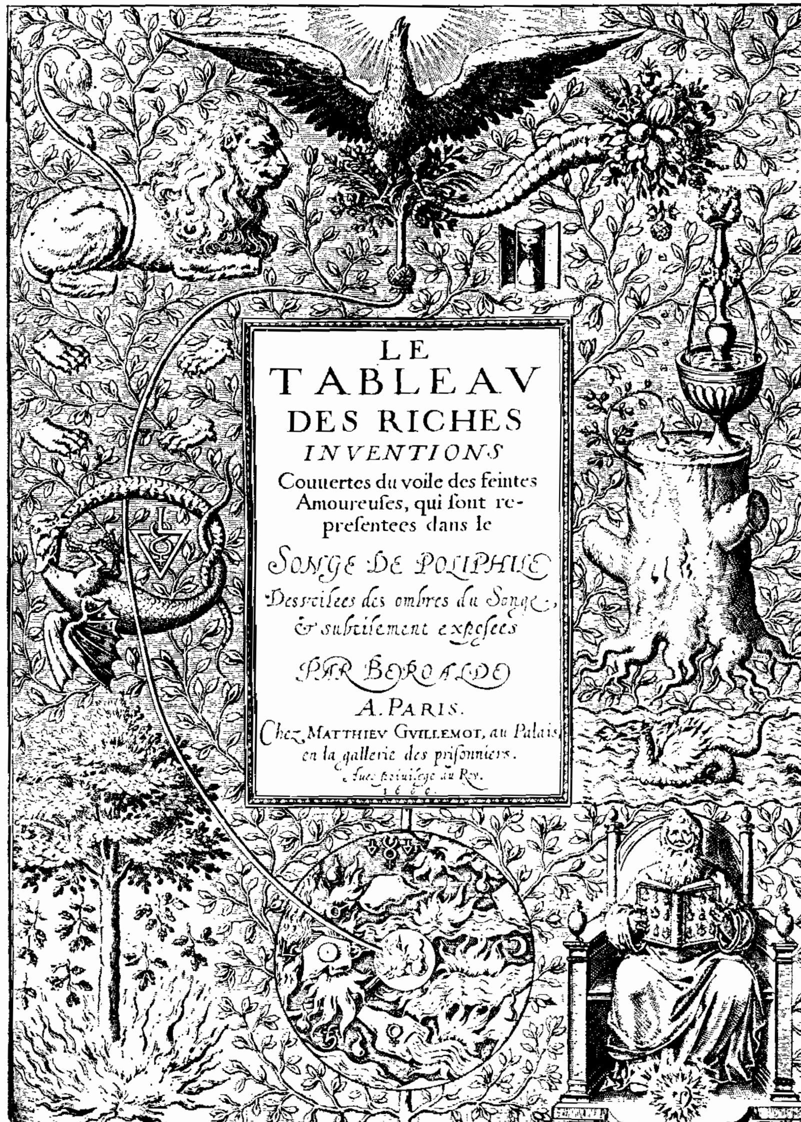
**** Jednorođeni

di što su, ne zadovoljivši se temeljnim obilježjem svjesnoga života, prikriveno i na sporednim stazama — idući tako u svoju propast ili izbavljenje — težili za onim praiskustvom vječnih korijena, i očarani uznemirenim nesvjesnim, krenuli prema pustinji, gdje su se — poput Isusa — sudarili sa sinom mraka, *antimimon pneuma*. Tako moli jedan alkemičar (a on je duhovnik!): »Horridas nostrae mentis purga tenebras, accende lumen sensibus!«* Iz toga progovara iskustvo one *nigredo***, prvoga stupnja djela, koji se osjećao kao *melancholia****, a psihološki odgovara susretu sa sjenom.

42 Ako se, dakle, u suvremenom duševnom liječenju opet nailazi na oživjele arhetipove nesvjesnog, opetuje se time ona pojava što se češće mogla promatrati u velikim vjerskim razdorima, što se, međutim, javlja i u pojedinaca kojima vladajuća mnijenja više ništa ne znače. Takav je primjer *descensus ad inferos***** prikazan u »Faustu«, koji — svjesno ili nesvjesno — predstavlja *opus alchymicum*.

43 Problem opreke, što ga izaziva sjena, igra veliku i odsudnu ulogu u alkemiji — ta na kraju djela dovodi do sjedinjenja oprekâ u arhetipskom obliku *hierosgamos*-a*****, to jest, »kemijskoga pira«. Tu se u liku muškoga i ženskoga (kao u kineskome *yang* i *yin)* glavne opreke spajaju u jedinstvo koje više ne sadrži nikakve opreke te je stoga neuništivo. Preduvjet za to jest da se *artifex* ne poistovjećuje s likovima *opusa,* već da ih ostavi u njihovu objektivnom neosobnom obliku. Dokle god se alkemičar u laboratoriju trudio oko djela, bio je u duševno povoljnom stanju. Jer, dotle on uopće nije imao prilike poistovjetiti se s izniklim arhetipovima, budući da su ovi odreda bili projicirani u kemijsku tvar. Nedostatak takva položaja bio je u tome što je alkemičar morao prikazati neuništivu supstancu kao kemijsko tijelo, što je bio nemoguć pothvat, pa je zbog njega laboratorijska alkemija naposljetku propala i bila zamijenjena kemijom. Međutim, duševni dio djela nije nestao, već je iznašao nove tumače kao što se vidi na primjeru »Fausta« te na značajnom odnošaju današnje psihologije nesvjesnoga prema alkemijskoj simbolici.

* Očisti užasne tmine našeg uma, upali svjetlost sjetilima!
** crnoća
*** doslovno: 'crna žuč', inače *turobnost*
**** silazak u podzemlje (pakao)
***** doslovno: sveti brak



4 Prikaz simboličkoga procesa koji započinje u kaosu, a završava rođenjem Feniksa (svjetla).

Naslovni list knjige *Songe de Poliphile* koju je 1600. izdao Béroalde de Verville

II

SIMBOLI SNA U PROCESU INDIVIDUACIJE

PRILOG POZNAVANJU POSTUPAKA NESVJESNOGA KOJI SE OČITUJU U SNU

.... facilis descensus Averno;
noctes atque dies patet atri ianua Ditis:
sed revocare gradum superasque evadere ad auras,
hoc opus, hic labor est.

...u podzemlje lako je sići,
vrata do mrklog su Dita prohodljiva danju i noću,
ali je napor i muka odánde na svjetlo izići.
Vergilije, *Eneida*
Preveo B. Klaić

1. UVOD

A. GRADIVO

Simboli sna u procesu individuacije slike su arhetipske na- 44
ravi koje se javljaju u snu a prikazuju postupak usredištenja, odnosno, tvorbu novoga središta osobnosti. Općenito o tom procesu govorim u studiji »Odnosi između ega i nesvjesnog«. Iz stanovitih, tamo spomenutih razloga, označujem to središte i kao sebstvo, što valja shvatiti kao psihičku sveukupnost uopće. Sebstvo nije samo središnja točka već obuhvaća i svijest i nesvjesno; ono je središte te sveukupnosti, kao što je ego središte svijesti.



5 Preobrazba sedam djevica.
Le Songe de Poliphile (1600)

45 Simboli koje ovdje obrađujem ne tiču se raznolikih stupnjeva i preobrazbi procesa individuacije, već se tiču onih slika što se isključivo i izravno odnose na osvješćivanje novoga središta. Te slike pripadaju određenoj skupini koju označujem kao *simboliku mandale.* Zajedno s Richardom Wilhelmom tu sam simboliku pobliže opisao u »Tajni zlatnoga cvijeta«. U ovom bih poglavlju želio prikazati poseban niz takvih simbola u vremenskom redoslijedu. Moje se gradivo sastoji iz više od tisuću snova i vidnih dojmova znanstveno obrazovana mlađeg čovjeka.[1] U svrhu ovoga istraživanja obradio sam četiri stotine početnih snova. Oni su raspoređeni na gotovo deset mjeseci. Da bi se izbjegao bilo kakav utjecaj, promatranja procesa prihvatila se, po mojem nalogu, jedna moja učenica, liječnica, koja je tada bila početnica. Radila je to pet mjeseci. Zatim je, na tri mjeseca, snivatelj sam nastavio s promatranjima. Osim kratkoga razgovora na početku, prije nego što je otpočelo promatranje, snivatelja uopće nisam viđao prvih osam mjeseci. Tako je on odsanjao tri stotine pedeset i pet od četiri stotine snova bez ikakva osobnog dodira sa mnom. Samo se posljednjih četrdeset i pet snova zbilo pod mojim nadzorom. Nisam poduzimao nikakva značajnija tumačenja, jer snivatelj, poradi svoje odlične znanstvene izobrazbe i darovitosti, nije trebao nikakvu pomoć. Stoga su uvjeti za nepristrano promatranje i bilježenje bili upravo idealni.

46 Ponajprije ću prikazati izvatke iz ukupno dvadeset i dva početna sna, kako bih pokazao da se već rana simbolika mandale uklapa u ostalo sansko gradivo. Kasnije, vremenskim redoslijedom, odabirem one snove koji se posebice bave mandalom.[2]

47 Svi snovi, osim nekoliko iznimaka, kraćeni su tako da je svaki put izvučen onaj dio koji nosi glavnu misao, ili je cijeli tekst zgusnut u ono što je bitno. Tim pojednostavnjujućim postupkom ne samo što su skraćene opširnosti, već su

[1] Moram izričito napomenuti da nije posrijedi povijesna, filološka, arheološka i etnološka izobrazba. Snivatelj nije svjestan veza s gradivom iz tih područja.

[2] Mandala (sanskrt) znači *krug,* pa tako i *čarobni krug.* Njezina simbolika obuhvaća sve koncentrično poredane likove, kružne putanje oko nekog središta, okrugle ili četvrtaste, te sve kružne ili kuglolike redove — da spomenem samo najvažnije pojavne oblike.

uklonjene i osobne aluzije i poteškoće. Ovo posljednje valjalo je učiniti zbog diskrecije. Pri tome ne baš neznatnom zahvatu nastojao sam što sam bolje umio izbjeći svakoj proizvoljnosti koja bi ometala smisao. Jednako obziran morao sam biti pri tumačenju, zbog čega su stanovita mjesta u snovima prividno preskočena. Da nisam žrtvovao potpunu cjelovitost, ne bih bio u stanju objaviti taj niz koji je — po mojem mišljenju — gotovo nenadmašan po umnosti, jasnoći i dosljednosti. Stoga s posebnim zadovoljstvom izražavam na ovom mjestu iskrenu zahvalnost »autoru« na usluzi koju je učinio znanosti.

B. POSTUPAK

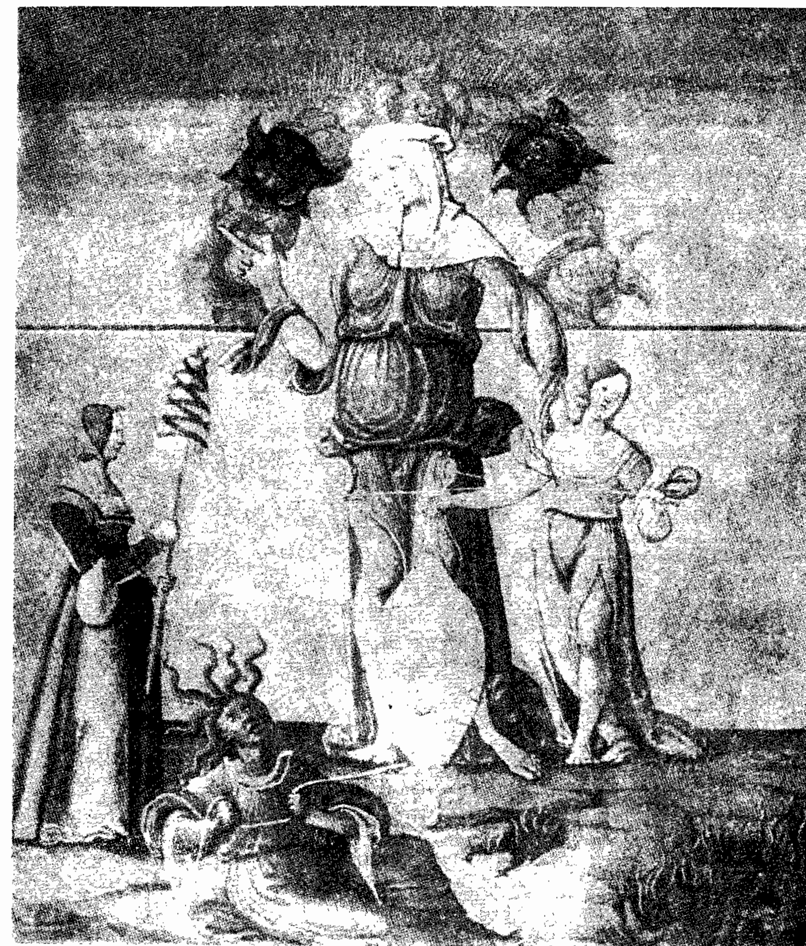
U svojim radovima i predavanjima uvijek sam naglašavao 48
kako se pri raščlambi i tumačenju objektivno psihičkih[3] »nesvjesnih« sadržaja valja odreći gotovih sudova. Zasada još ne posjedujemo opću teoriju sna koja bi nekažnjivo dopuštala deduktivan postupak, kao što nemamo ni opću teoriju svijesti koja bi dopuštala deduktivno zaključivanje. Očitovanja subjektivnoga psihičkog, dakle, svijesti, tek su neznatnim dijelom proračunljiva, te nema nikakva teoretskog dokazivanja koje bi uvjerljivo izložilo nužnost navodnoga uzročnog neksusa. Moramo, naprotiv, računati s gotovo stopostotnom samovoljom i »slučajnošću« svih reakcija i akcija svijesti. Isto tako, ne postoji nikakav empirijski, a još manje teorijski, razlog za pretpostavku kako za očitovanja nesvjesnoga važi isto. Ta posljednja toliko su raznolika, nepredvidiva i proizvoljna kao i ona prva te ih stoga treba podvrći isto tolikom broju različitih načina promatranja. U svjesnim očitovanjima postoji ta prednost što se čovjeku netko obraća i obdaruje ga sadržajem kojeg se svrha može prepoznati; u nesvjesnim očitovanjima ne postoji, naprotiv, nikakav u našem smislu usmjeren i primjeren jezik, već samo psihički

[3] K ovome pojmu usp. moj sastavak *Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie* i Wolff, *Einführung in die Grundlagen der komplexen Psychologie,* str. 36 i d.

fenomen koji prividno ima tek najtanju vezu sa svjesnim sadržajima. Ako je očitovanje svijesti nerazumljivo, uvijek se može pitati za mišljenje. Međutim, objektivno-psihičko je strano i svijesti u kojoj se izražava. Stoga je nužno primijeniti onaj postupak koji zahtijeva čitanje nepotpunog teksta ili takvog koji sadrži nepoznate riječi: istražuje se kontekst. Usporedbom niza mjesta u tekstu, u kojima se pojavljuje nepoznata riječ, dobit će se možda ono što bi to moglo značiti. Psihološki kontekst sadržajâ sna sastoji se iz one mreže asocijacija u kojoj prirodno počiva izražaj sna. Teoretski to se nikad ne može znati unaprijed; praktički to je, uz veliko iskustvo i vježbu, ponekad moguće. Ali brižljiva se analiza nikad neće odveć oslanjati na pravila obrta; jer odveć je velika opasnost od zabune i sugestije. Poglavito je pri analizi izoliranih snova upravo pogrešno takvo prethodno znanje i pretpostavljanje na temelju praktičkih očekivanja i općenite vjerojatnoće. Zbog toga se bezuvjetno treba pridržavati pravila da se svaki san i svaki dio sna prvo shvati kao nepoznat te da se tek pošto se prihvatio kontekst pokuša s tumačenjem tako da se u sadržaj sna unese smisao pronađen utvrđivanjem konteksta te da se ispita da li je time omogućeno glatko čitanje, odnosno, da li time nastaje zadovoljavajući smisao. Ali se ni u kojem slučaju ne smije očekivati da će taj smisao odgovarati bilo kojem subjektivnom očekivanju; jer će možda, štoviše i veoma često, san govoriti nešto posve drugo nego što bi se očekivalo. Ako pronađeni smisao sna odgovara očekivanju, to je čak razlog za nepovjerenje; jer u pravilu stajalište nesvjesnoga je komplementarno ili kompenzacijsko prema svijesti[4], i stoga neočekivano »drukčije«. Nipošto ne poričem mogućnost »paralelnih« snova, to jest, takvih snova kojih se smisao poklapa sa stavom svijesti, odnosno, koji podupire ovu posljednju. Ali, barem koliko je meni poznato, oni su razmjerno rijetki.

49 Međutim, postupak kojeg se u ovome istraživanju pridržavam čini se kao da je izravno oprečan tom načelnom držanju prema snu. Izgleda kao da će se snovi »tumačiti« bez i najmanjeg osvrtanja na kontekst. I zaista, nigdje nisam prihvatio kontekst; jer niz snova (kao što sam već napomenuo)

[4] Ovdje svjesno izostavljam odveć dalekosežno razlaganje o pojmovima *komplementarno* i *kompenzacijsko*.



6 Majčinski lik nadređen usudnicama.
Thenaud, *Traité de la cabale* (16. st.)

uopće nije odsnivan pod mojim nadzorom. U neku ruku postupam tako kao da sam sâm sanjao te snove te sam stoga u stanju dati i kontekst.

Takav bi postupak, primijenjen na *izdvojene* snove nekog tko mi je osobno gotovo nepoznat, bio gruba tehnička pogreška. Ali ovdje nisu posrijedi izdvojeni snovi, već povezani *nizovi*, i kako se oni odvijaju, smisao se u neku ruku odmata 50

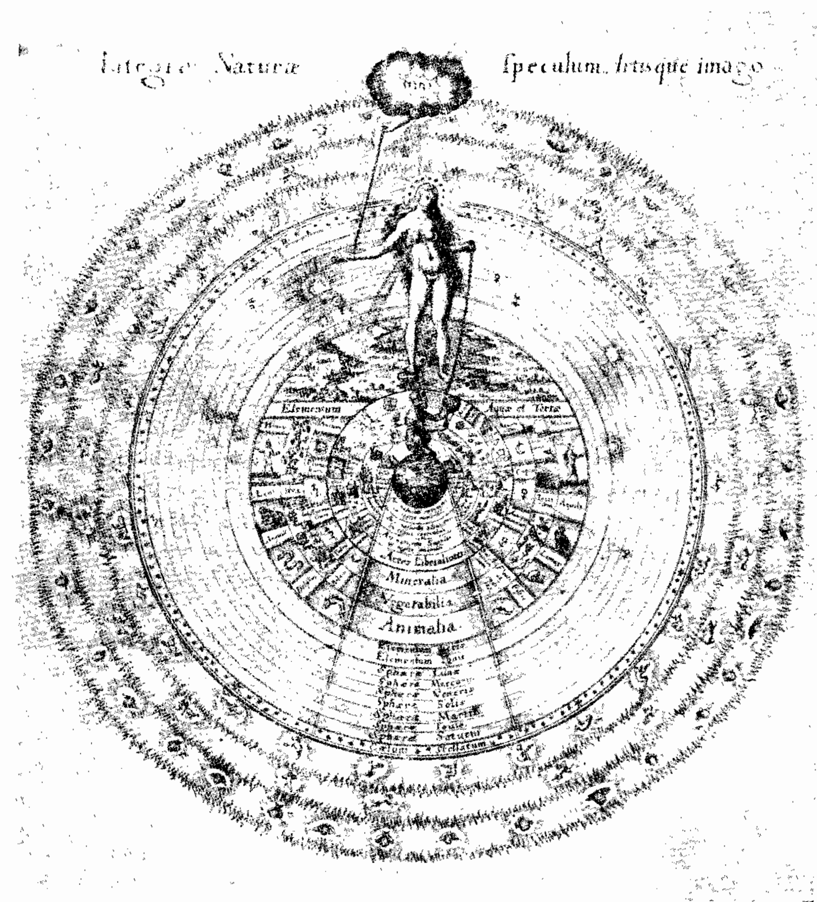
postepeno sam od sebe. Niz je, naime, kontekst koji pruža sam snivatelj. Kao da pred sobom nemamo *jedan* tekst, već mnoge, koji sa svih strana rasvjetljavaju nepoznate izričaje, tako te je već samo čitanje svih tekstova dostatno kako bi se razjasnile smisaone poteškoće svakoga pojedinog. Osim toga, u trećem poglavlju ove rasprave riječ je o određenom arhetipu koji nam je već odavno poznat iz drugih vrela, čime je znatno olakšano tumačenje. Tumačenje svakog pojedinog dijela zasigurno je znatnim dijelom nagađanje; ali odvijanje cijeloga niza pruža nam svu moguću pomoć, kako bismo ispravili možebitne pogreške kod prethodnih dijelova.

51 Razumije se samo po sebi da snivatelj, dok ga je promatrala moja učenica, nije doznao ništa o tim tumačenjima, te stoga ni na koji način nije bio pod utjecajem bilo kakvih shvaćanja. Uostalom, na temelju bogata iskustva, držim da se preuveličava mogućnost i pogibelj od preduvjerenja. Iskustvo pokazuje da je objektivno-psihičko u najvišoj mjeri neovisno. Kada ne bi bilo tako, ono ne bi moglo obavljati sebi svojstvenu funkciju, naime, kompenzaciju svijesti. Svijest se može dresirati poput papagaja, ali ne i nesvjesno. Zbog toga je i Augustin zahvaljivao Bogu što ga nije učinio odgovornim za vlastite snove. Nesvjesno je dio psihe na koji se može djelovati samo prividno, a i tada bit će to na veliku štetu svijesti. Ono izmiče svakoj subjektivnoj samovolji, ono je područje naravi koja se ne može niti popraviti niti pogoršati, i njezina tajna, koju možemo samo osluškivati, ali ne i opipati.



7 *Ouroboros* kao simbol eona.
Horapollo, Selecta hieroglyphica (1957)

2. POČETNI SNOVI



8 Ženski lik je od Boga vođena (mjesečeva) »anima mundi«, koja pak vodi čovjeka.
Fludd, *Utriusque cosmi* (1617)

52 1. SAN:

Snivatelj se nalazi u nekom društvu i na oproštaju stavlja na glavu mjesto svojega tuđ šešir.

53 Šešir kao pokrivalo za glavu općenito ima značenje *sažetka* glave. Kao što se pojmovnim podređivanjem »svi pojmovi stavljaju pod *jedan šešir*«, tako šešir, kao nadređen pojam, prekriva cijelu osobu i priopćuje joj njezino značenje. Krunidba podaruje božansku sunčanu narav vladaru, doktorski šešir dostojanstvo učenjaku, *tuđ* šešir tuđu narav. Meyrink primjenjuje taj motiv u »Golemu«, gdje junak stavlja na glavu šešir Athanasiusa Pernatha, i time se prenosi u tuđe doživljavanje. U »Golemu« je posve jasno da je nesvjesno ono što junaka zapleće u fantastične doživljaje. Kao pretpostavku valja već ovdje istaknuti značenje usporedbe s »Golemom«: to je šešir Athanasiusa, neumrloga, bezvremenoga, kakvim treba smatrati čovjeka općenito, čovjeka koji vazda postoji, koji se razlikuje od jednokratnoga, tako reći, slučajnoga pojedinca. Šešir, koji obuhvaća glavu, okrugao je sunčani krug krune te stoga sadržava prvi nagovještaj mandale. Deveti san o mandali [paragr. 134] potvrdit će svojstvo neprolazna trajanja, a trideset i peti san [paragr. 254] mandalsku narav šešira. Kao opću posljedicu zamjene šešira, možemo očekivati sličan razvoj kao u »Golemu«, to jest, istupanje nesvjesnoga. Nesvjesno sa svojim likovima stoji već poput sjene iza njega i prodire u svjesnost.

54 2. SAN:

Vozi se vlakom i, postavivši se ispred prozora, zastire vidik suputnicima.

55 Proces je otpočeo i snivatelj otkriva kako oduzima svjetlo onima *koji stoje iza njega*, naime, nesvjesnim sastavnicama svoje osobnosti. Straga nemamo očiju; stoga je »straga« područje nevidljivoga, to jest, nesvjesnoga. Oslobodi li snivatelj put do prozora, svijesti, nesvjesni sadržaj postaje svjesnim.

56 3. HIPNAGOGIČKI, VIDNI DOJAM

Na obali mora. More preplavljuje sve, prodire na kopno. Potom sjedi na samotnu otoku.

57 More je simbol kolektivnoga nesvjesnog, jer ispod bistre površine krije neslućene dubine.[1] Oni što stoje iza njega, sjenoliko uosobljenje nesvjesnoga, prodrli su poput poplave u *terra firma** svijesti. Takvi su prodori neugodni, jer su iracionalni i svijesti neobjašnjivi. Oni znače važnu preinaku osobnosti, tvoreći odmah bolnu, osobnu tajnu, koja tog čovjeka otuđuje od njegove okoline i osamljuje ga u njoj. To je nešto što se »nikomu ne može reći«. Čovjek se boji da će ga proglasiti duševno poremećenim; sa stanovitim pravom, budući da se u duševnih bolesnika događa nešto posve slično. Međutim, od intuitivno spoznata prodora do patološkog preuzimanja maha daleko je; ali nestručnjak to ne zna. Posljedica psihičkog izdvajanja zbog tajne obično je zamjensko oživljavanje psihičkog ozračja mjesto izgubljena dodira s bližnjima. To je povod za pokretanje nesvjesnoga, iz čega se onda rađa nešto slično osamljeničkim opsjenama i prividima putnikâ kroz pustinju, pomoraca i blaženikâ. Nastanak tih pojava zacijelo se može objasniti energetski. Uobičajeni odnošaji s okolnim predmetima održavaju se uz stanovit utrošak energije. Ako je veza s predmetom presječena, nastaje »zadržavanje« energije, koje pak sa svoje strane proizvodi primjerenu zamjensku tvorbu. Kao što, primjerice, zamisao o proganjanju proizlazi iz odnošaja narušena nepovjerenjem, tako, kao zamjena za uobičajeno oživljavanje okolnoga svijeta, nastaje varljiva zbilja, kojom se, mjesto ljudi, gibaju zastrašne sablasne sjene. Zbog toga su za primitivna čovjeka samotna, pusta mjesta oživljena »đavlima« i sličnim utvarama.

4. SAN: 58

Okružuje ga mnogo nejasnih ženskih prilika. (Sl. 33).
Glas u njemu govori: »Moram prvo otići od oca.«

59 Tu je došlo do oživljavanja psihičkoga ozračja posredstvom »sukubâ«, kako bi se reklo u srednjem vijeku. Prisjetimo se

[1] More je omiljeno nastajalište opsjena (tj. prodora nesvjesnih sadržaja); tako se u četvrtoj *Knjizi Ezrinoj*, 11,1, iz mora, primjerice, izdiže veliko priviđenje orla, a iz »srca mora« priviđenje »čovjeka« *(anthropos)* 13,3, 25 i 51. O moru se kaže (13,51): »Kao što nitko ne može istražiti ili spoznati što je u morskim dubinama, tako nitko od stanovnika Zemlje ne može vidjeti mojega sina« itd. [*Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments.*]

* čvrsto tlo



9 Vjerojatno buđenje usnula kralja u obliku Parisove presude; s Hermom kao dušovođom.

Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (1520)

priviđenjâ egipatskoga Antonija, koja je tako učeno opisao Flaubert[2]. Element halucinacije očituje se u *oglašavanju misli*. Ono »prvo otići« zahtijeva dopunsku rečenicu koja počinje s »kako bih potom«. Ona vjerojatno glasi: »kako bih potom mogao poći za nesvjesnim, to jest, vabljenjem ženâ«. (Sl. 9). Otac mu stoji na putu kao zastupnik tradicionalnoga duha, kako se očituje u religiji i općem svjetonazoru. On zarobljava snivatelja u svijetu svijesti i njezinih vrijednosti. Tradicionalni muški svijet sa svojim intelektualizmom i racionalizmom očituje se kao smetnja, iz čega se mora zaključiti da nesvjesno, koje mu prilazi, stoji u znatnoj opreci prema nakanama svijesti te da snivatelj, unatoč toj opreci, ima već zamjetnu sklonost prema nesvjesnome. Nesvjesno, dakle, ne treba podvrgavati racionalističkom sudu svijesti, već ono, naprotiv, treba biti doživljajem *sui generis*. Razum to, naravno, neće lako prihvatiti; jer time se zahtijeva ako ne potpun, a ono bar djelomičan »*sacrificium intellectus*«*. Štoviše, današnji će čovjek teško pojmiti tako nabačeni problem: jer, isprva, on će nesvjesno moći shvatiti samo kao nebitan i neozbiljski privjesak svijesti, a ne kao svojevrsno samostalno doživljajno područje. Tijekom kasnijih snova taj će se sukob neprestano javljati, sve dok se napokon ne pronađe pravo uobličenje za uzajamni odnošaj svjesnoga i nesvjesnoga, a osobnosti ne naznači ispravan, srednji, položaj. Isto tako, taj se sukob ne može riješiti razumijevanjem već jedino doživljavanjem. Treba proživjeti svaki stupanj procesa. Ne postoji tumačenje niti bilo kakav drugi domišljaj kojim bi se mogla zaobići ova poteškoća. Jer, sjedinjavanje svijesti i nesvjesnog moguće je samo stupnjevito.

Opiranje svijesti nesvjesnomu, kao i njegovo omalovažava- 60
nje, nužnosti su povijesnog razvoja, jer se inače nikad ne bi mogla lučiti svijest od nesvjesnoga. Međutim, svijest današnjeg čovjeka malo se odveć udaljila od činjenice nesvjesnoga. Čak se zaboravlja kako psiha nipošto nije naša nakana, već je uglavnom samosvojna i nesvjesna. Stoga približavanje nesvjesnoga izaziva golem strah u uljuđena čovjeka, ali ni najmanje zbog prijeteće podudarnosti s duševnim poremećajem. Razum se ne opire »raščlambi« nesvjesnoga kao pasivna pred-

[2] *La Tentation de Saint Antoine.*

* žrtvovanje razuma

meta; ta je djelatnost, naprotiv, primjerena razumskom iščekivanju. Ali pustiti da se nesvjesno zbiva i doživjeti ga kao zbilju, nadmašuje hrabrost i umješnost prosječna Europljanina. Njemu više odgovara, naprosto ne razumjeti taj problem. Za duševno slabe osobe i bolje je tako; jer to nije neopasno.

61 Doživljavanje nesvjesnoga osobna je tajna, teško dokučiva tek malom broju ljudi; stoga ono osamljuje, kao što je već rečeno. Ali osamljivanje dovodi do kompenzacijskog oživljavanja psihe, što je neugodno. Prikaze koje se ovdje pojavljuju su ženske. Time se naznačuje ženska narav nesvjesnoga. To su vile ili sirene i lamije (sl. 10, 11, 12 i 157), koje, vabeći ga, obmanjuju i zaluđuju osamljena putnika. Na sličan način pojavljuju se zavodljive djeve na početku noćne plovidbe (*nekyia)*[3] Polifilove[4]. (Sl. 33). Sličan je lik i Paracelsusova *meluzina*[5].

62 5. VIDNI DOJAM:
Zmija opisuje krug oko snivatelja. On stoji ukorijenjen u tlo poput stabla.

63 Opisivanje začarana kruga (sl. 13) prastaro je magijsko sredstvo kojim se služe svi oni što imaju neku posebnu i tajnu nakanu. Time se zaštićuju od »perils of the soul«*, što prijete izvana i napadaju svakoga tko se osamio tajnom. Isto tako, ljudi su se od davnine služili tim sredstvom, kako bi odijelili neko područje kao sveto i nepovredivo, povlačeći oko njega »*sulcus primigenius***, primjerice kod osnutka gradova.[6] (Sl.

[3] Nekyia νέκυια od νέκυς (truplo), naslov 11. pjevanja *Odiseje*, žrtva je mrtvima za prizivanje umrlih iz Hada. Stoga je *nekyia* prikladna oznaka za putovanje u Had, silazak u zemlju mrtvih i u tom smislu upotrebljava je i Dieterich u komentaru o Akhmimovu kodeksu, koji sadrži apokaliptički odlomak Petrova evanđelja *(Nekyia: Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse)*. Tipični primjeri su *Divina Commedia*, klasična *Valpurgina noć u Faustu*, 2. dio, Kristovi apokrifni silasci u pakao itd.

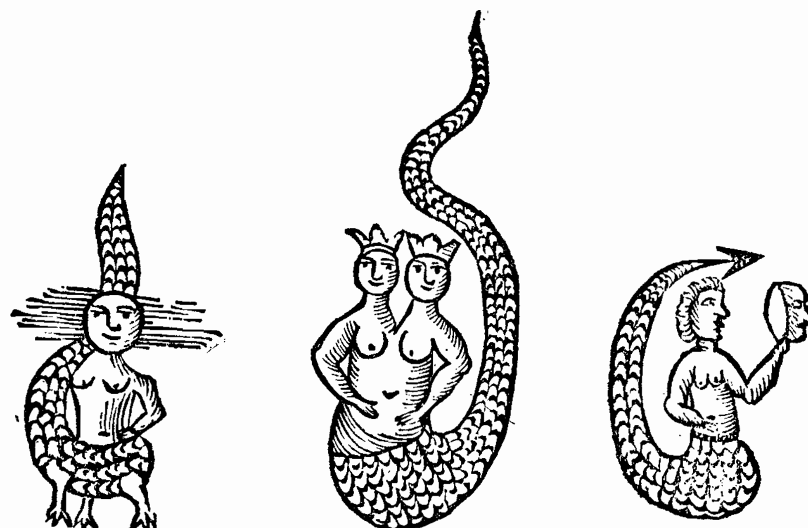
[4] Usp. franc. izd. djela: Colona, *Le Songe de Poliphile* [izd. Béroalde de Verville, sl. 4 ove knjige].

[5] Pobliže u: Jung, *Paracelsus als geistige Erscheinung* [paragr. 179 i d. i 214 i d.].

* pogibelji duše

** prvorođena brazda

[6] Knuchel, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* [paragr. 296 i d.].



10 Meluzina. 11 Dvoglava Meluzina. 12 Sirena s krinkom.

Eleazar, *Uraltes chymisches Werk* (1760)

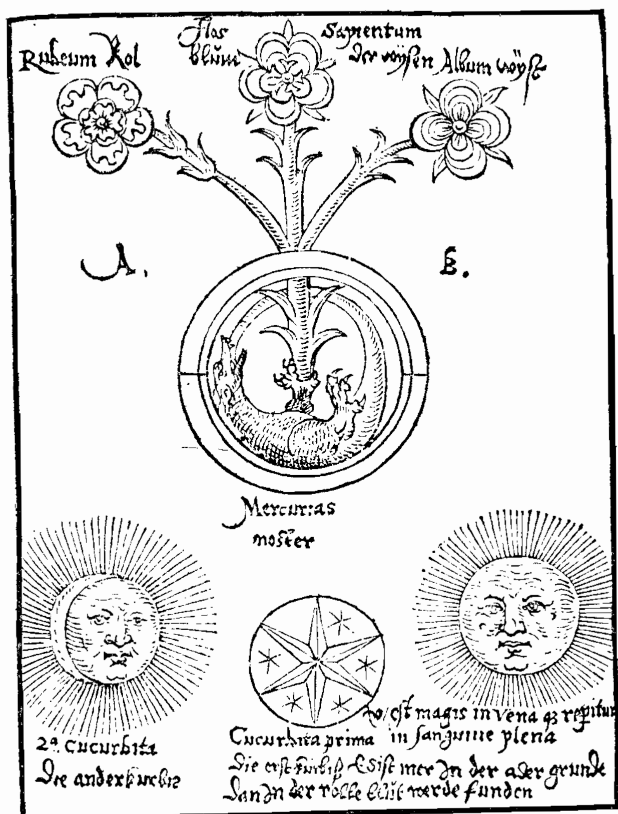
31). To što snivatelj stoji ukorijenjen u sredini, kompenzacija je njegove gotovo nesvladive žudnje da utekne pred nesvjesnim. Nakon tog priviđenja ima ugodan osjećaj olakšanosti; s pravom, pošto mu je uspjelo stvoriti zaštićen *temenos*[7], tabu okružje u kojem će moći doživjeti nesvjesno. Time je inače neugodno osamljivanje uzdignuto do nakane, obdareno svrhovitim smislom te tako lišeno svojega zastrašujućeg značaja.

6. VIDNI DOJAM (koji se izravno nadovezuje na peti): 64
Zastrta ženska prilika sjedi na stubama.

Motiv nepoznate žene, koju tehnički označujemo kao animu[8], pojavljuje se ovdje po prvi put i to kao uosobljenje oživjeloga psihičkog ozračja, poput mnogih nejasnih ženskih prilika ranije (četvrti san). Odsad, lik nepoznate žene pojavljivat će se ponovo u mnogim snovima. Uosobljenje uvijek znači samosvojnu djelatnost nesvjesnoga. Pojavi li se osobni lik, to znači 65

[7] Izdvojit komad zemlje, često gaj, posvećen Bogu.

[8] O pojmu »anima« usp. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* [paragr. 296 i d.]



13 »Repožder« /ouroboros/ kao polazna tvar u alkemijskom procesu, sa crveno-bijelom ružom »flos sapientum*; dolje: »coniunctio solis et lunae«;** u sredini: »lapis philosophorum«*** kao sin.

Pandora (1588)

da je nesvjesno počelo djelovati. Djelatnost takvih likova veoma često ima *anticipirajući* značaj; to jest, unaprijed se čini nešto što će snivatelj sam činiti kasnije. U ovom slučaju nagoviještene su stube kao naznaka uspona i silaska (sl. 14).

* cvijet mudracâ

** združenje (konjunkcija) Sunca i Mjeseca

*** kamen mudracâ



14 Jakovljev san.

Blakeov akvarel

Budući da proces koji se odvija u takvim snovima ima svoju 6
povijesnu analogiju u *obredima inicijacije,* neće biti na odmet podsjetiti kako stubište od sedam ophodnica igra tamo znatnu ulogu, kao što, primjerice, znamo iz Apuleja. Inicijacije kasno-

antičkoga sinkretizma, koje su već dobrano prožete alkemijom (kao na primjer Zosimova viđenja[9], bave se poglavito »usponom«, to jest, *sublimacijom.* Uspon se često prikazuje *ljestvama* (sl. 15); odatle malene ljestve kao egipatski grobni dar za *Ka* mrtvih[10]. Zamisao o usponu kroz sedam ophodnih krugova znači povratak duše Božanstvu Sunca, od kojega i potječe, kao što doznajemo u Firmika Materna Julija[11]. Stoga misterij Izide, koji nam opisuje Apulej[12], kulminira u onom što alkemija ranoga srednjeg vijeka (nastavljajući se preko arapskog posredništva izravno na aleksandrijsko duhovno dobro)[13] označuje kao »solificatio«*: inicijant (posvećenik) kruni se kao Helije.

67 7. VIDNI DOJAM:

Zastrta žena razotkriva lice. Ono blista poput Sunca.

68 Na animi se izvršava *solificatio.* Tom procesu zacijelo odgovara *illuminatio,* prosvjećenje. Ova, tako reći, mistička predodžba u strogoj je opreci spram razumskog stava svijesti, koja kao najviši oblik razumijeća i uvida poznaje samo razumsko prosvjećenje. Ovaj stav ne računa, naravno, nikad sa činjenicom da znanstvena spoznaja zadovoljava samo vršak osobnosti koji je sudoban nama samima, ali ne i kolektivnu dušu[14], što seže u drevninu i uvijek zahtijeva poseban obred da bi se priključila suvremenoj svijesti. Očigledno se, dakle, priprema *rasvjetljenje nesvjesnoga,* koje daleko prije ima značaj *illuminatia* negoli racionalnoga »razjašnjenja«. *Solificatio* je beskrajno udaljeno od svijesti i doima se poput himere.

[9] Zosim je živio oko 300. g.n.e. Usp. Reitzenstein, *Poimandres,* str. 8 i d. i Berthelot, *Collections des anciens alchimistes grecs,* III, 1,2.

[10] Navođenje misli vodilje potvrđuje se u snovima 12. i 13. Usp. i Jakovljeve ljestve (sl. 14).

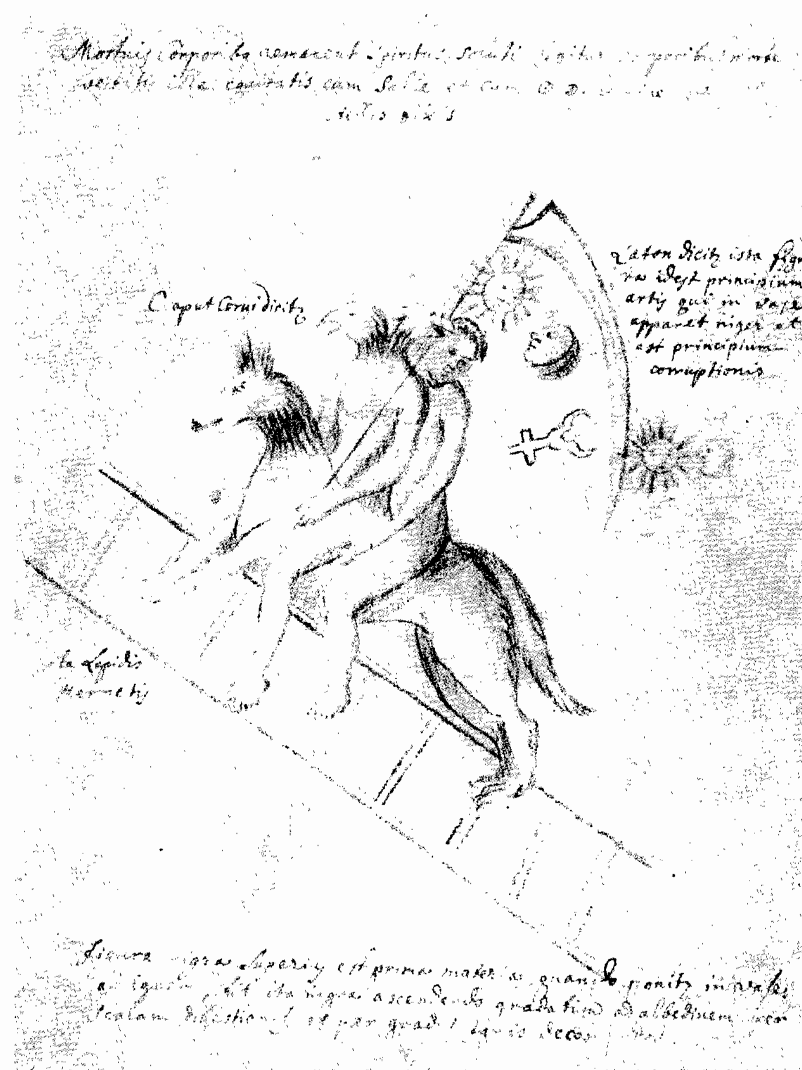
[11] »Animo descensus per orbem solis tribuitur« [Znači da duh silazi Sunčevom putanjom]. *(De errore profanarum religionum).*

[12] *Der goldene Esel.*

[13] Usp. Ruska, *Turba Philosophorum.*

* doslovno: 'osunčenje', postajanje Suncem

[14] Pojam kolektivnoga nesvjesnog usp. u: Jung, *Psychologische Typen,* definicija [»Unbewusste, Das«].



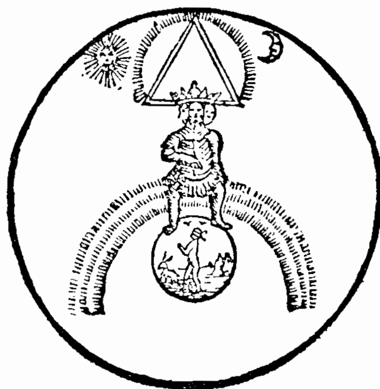
15 »Scala lapidis« (ljestve kamena), što prikazuje stupnjeve alkemijskog procesa.

Emblematical Figures of the Philosophers' Stone (17. st.)

69 8. VIDNI DOJAM:

Treba prijeći preko dúge kao preko mosta. Ali se ne smije ići preko nje, već ispod nje. Onaj tko prelazi preko dúge pada mrtav.

70 Samo bogovi uspješno koračaju preko dúgina mosta. Smrtnici pritom pogibaju, jer dúga je tek lijep privid što se proteže nebom; ne i put tjelesnim bićima. Ta moraju prelaziti »ispod« nje (sl. 16). Ispod mosta protječe, međutim, voda što teče prema nižim predjelima. Ta će se naznaka potvrditi kasnije.



16 »Mercurius tricephalus« kao *anthropos;* dolje: čovjek povezanih očiju kojeg vodi životinja.
Kelley, *Tractatus duo de Lapide philosophorum* (1676)

71 9. SAN:

Zelena zemlja gdje pase mnogo ovaca. »Zemlja ovaca«.

72 Ovaj čudnovat, isprva neproziran odlomak mogao bi potjecati od dojmova iz djetinjstva, naročito iz religioznih predodžaba (koje u tom kontekstu nisu odveć udaljene), na primjer »Gospod me napasa na zelenoj ledini« ili iz ranokršćanske alegorike ovaca i pastira[15] (sl. 18). Sljedeći ulomak upućuje na isto.

[15] Izravan izvor kršćanske simbolike s ovcom može se naći u viđenjima *Henohove knjige* 89,10 i d. (Henohovo otkrivenje potječe s početka posljednjega stoljeća prije Kristova rođenja.) [*Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, str. 291 i d.]



17 *Artifex* (odnosno Hermo) kao pastir »Ariesa«* i »Taurusa«**, koji predstavljaju proljetne nagone, početak »opusa«.
Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (1520)

10. VIDNI DOJAM: 73

U zemlji ovaca stoji nepoznata žena i pokazuje put.

Anima, koja je već anticipirala »solificatio«, nastupa tu kao dušovođa što pokazuje put[16] (sl. 19). Put otpočinje u dječjoj zemlji, to jest, u onom vremenu kada se razumska suvremena svijest još nije bila odvojila od povijesne duše, kolektivnoga nesvjesnoga. Dioba je, doduše, neizbježna, ali vodi do takva udaljivanja od one mutne drevne psihe, da dolazi do gubitka 74

* ovan

** bik

[16] U Henohu pojavljuju se vođa i knez kao ovca, odnosno ovan (nav. dj., 89,48).



18 Krist kao pastir.
Mozaik iz mauzoleja *Galla Placidia*, Ravenna (između 424. i 451)

nagona. Posljedica toga je pomanjkanje nagona pa tako i nesnalaženje u općeljudskim stanjima. Posljedica odvajanja jest da »dječja zemlja« ostaje trajno infantilna i time neprestan izvor djetinjastih sklonosti i poriva. Ti su nametljivci, naravno, krajnje nepoćudni svijesti i ona ih stoga uporno potiskuje. Upornost potiskivanja služi, međutim, samo nastanku još veće udaljenosti od izvora te tako pomanjkanje nagona povećava do pomanjkanja duše. Svijest je uslijed toga ili posve preplavljena podjetinjenošću ili se stalno od nje mora neuspješno braniti staračkim cinizmom ili ogorčenim odreknućem. Stoga valja uvidjeti da je razumski stav suvremene svijesti, unatoč svojim neporecivim uspjesima, postao djetinjasto neprilagođen, te tako odrečan prema životu u mnogim ljudskim vidovima. Život je sparušen i sputan te zahtijeva pronalazak izvora. Ali izvor se ne može pronaći, ako svijest ne pristane vratiti se u »dječju zemlju«, kako bi tamo, kao i ranije, primila naputke nesvjesnoga. Nije samo djetinjasto ostati odveć dugo djetetom, već je djetinjast i onaj tko se odvaja od djetinjstva i misli kako ono što ne vidi više i ne postoji. Onoga tko se vraća u »dječju zemlju« spopada, međutim, strah da će postati djetinjast, jer ne zna kako sve što pripada prvotnoj duši (psihi) ima dvostruko lice. Jedno je okrenuto prema na-



19 »Duša« kao vodilja koja pokazuje put.
Blakeov akvarel za Danteovo *Čistilište*, pjevanje IV

prijed, a drugo prema natrag. Ono je dvoznačno i stoga simbolično kao i cjelokupna živa zbilja.

75 U svijesti stojimo na humku i djetinjasto mislimo kako dalj-nji put do većih visina vodi preko tog humka. To je himerički dùgin most. Da bi se dospjelo do sljedećeg humka, valja prvo sići u onu zemlju gdje se putovi tek počinju razdvajati.

76 11. SAN:

Jedan glas govori: »Pa ti si još dijete.«

77 Ovaj san navodi na priznanje kako uraličena svjesnost nije nipošto raščistila s djetinjastim, te da je stoga nuždan povratak u svijet djetinjstva.

78 12. SAN:

Pogibeljan uspon i silazak mnogim ljestvama, zajedno s ocem i majkom.

79 Dječja svijest nikad nije sama, uvijek je povezana s ocem i majkom. Vraćanje u djetinjstvo uvijek je vraćanje kući, ocu i majci, svemu onom opterećenju psihičkim non-egom, što ga zastupaju roditelji, u njegovoj dugoj, značajnoj povijesti. Regresija znači razlučenost u povijesne, nasljedne odredbenice, kojih se obgrljaja možemo osloboditi samo uz najveći napor. Psihička pretpovijest zapravo je duh sile teže, kojemu trebaju stube i ljestve, budući da — poput bestjelesnog i bestežinskog uma — ne može po volji i letjeti. Raspad u mnoštvo povijesnih odredbenica nalik je na skrenuće s puta, pomanjkanje smjera, pri čemu se čak i ono što je ispravno čini poput zabrinjujuće zablude.

80 Kao što je već spomenuto, motiv stubâ i ljestava (sl. 14 i 15) naznačuje *proces duševne preobrazbe* i njegove obrate. Klasičan primjer za to daje nam Zosim sa svojim usponom i silaskom preko petnaest stubâ svjetla i tmine[17].

81 Nemoguće je, naravno, osloboditi se djetinjstva, a ne baviti se izdašno njime, kao što su već pokazala Freudova istraživanja. Pukim razumskim znanjem ništa se tu ne može učiniti, djelotvorno je samo ponovno sjećanje koje je istodobno i

[17] Berthelot, nav. dj. III, I,2. Usp. i Jung, *Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos.*

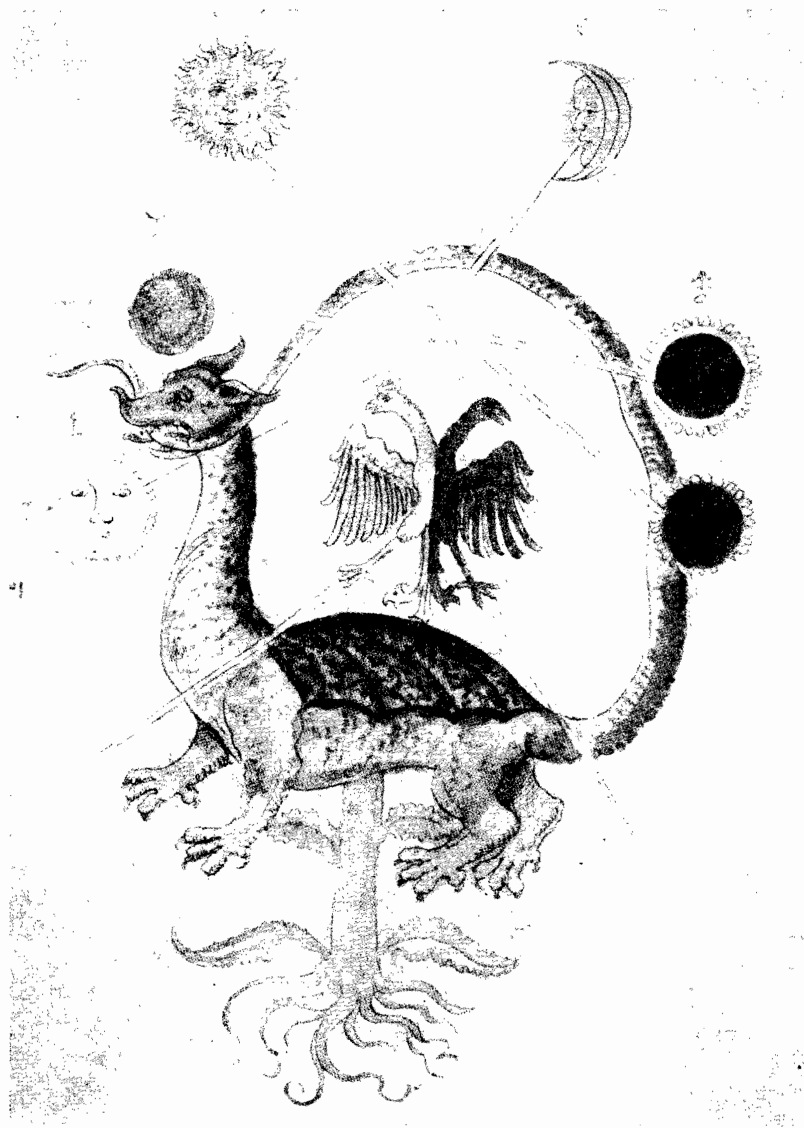
ponovno doživljavanje. Zbog brzog odmicanja godina i nadmoćnog pritjecanja netom otkrivena svijeta štošta ostaje neistraženo. Od toga se nismo *oslobodili,* već samo *udaljili.* Ako se, dakle, u kasnijim godinama vraćamo uspomenama iz djetinjstva, naći ćemo u njima žive isječke vlastite osobnosti koji nas obuhvaćaju i prožimaju osjećajem ranijih godina. Međutim, ti su isječci još u stanju djetinjstva te stoga snažni i neposredni. Oni mogu izgubiti svoj infantilan oblik i biti ispravljeni samo ako se ponovo povežu s odraslom svijesti. Treba se prvo pozabaviti s tim »osobnim nesvjesnim«, to jest, učiniti ga svjesnim, jer se inače prilaz do kolektivnoga nesvjesnog ne može otvoriti. Putovanje s ocem i majkom, koje vodi uz i niz mnoge ljestve, primjereno je ovom osvješćivanju nedoraslih sadržaja što još nisu integrirani.

13. SAN: 82

Otac uzvikuje zabrinuto: »To je sedmi!«

Pri usponu mnogim ljestvama očigledno se zbio neki doga- 83
đaj o kojem se govori kao o »sedmomu« (sl. 20). »Sedam« odgovara najvišem stupnju i, u smislu inicijacije, sedam je ono za čim se žudi i što se priželjkuje (sl. 28). Ali u tradicionalnom smislu, *solificatio* je pustolovna, tajanstvena predodžba koja graniči s ludošću, budući da se na takav nesmisao mislilo samo ranije, u mračno doba maglovita praznovjerja, dok je jasan, profinjen duhovni svijet našega prosvijećenog doba već odavno prevladao takve maglovitosti i to u tolikome stupnju te takvi »prosvjetljenici« nalaze utočište samo još u ludnici. Nije čudo što je otac zastrašen i zabrinut poput kvočke što je ležala na pačjim jajima pa sada očajava nad sklonošću svojega potomstva prema vodi. Ako je ispravno tumačenje da »sedmi« znači najviši stupanj rasvijetljenosti, proces integracije osobnoga nesvjesnog trebao bi time u načelu biti završen. Nakon toga otpočelo bi otvaranje kolektivnoga nesvjesnog i to bi dostatno objasnilo zabrinutost oca kao predstavnika tradicionalnoga duha.

Povratak u početno sumračje nesvjesnoga nipošto ne znači 84
da se treba odreći dragocjena postignuća otaca, naime, razumske diferencijacije svijesti. Radi se o tome da *čovjek* zamjenjuje razum, ali ne onaj čovjek kojega zamišlja snivatelj, već određeniji ili potpuniji čovjek. To, međutim, znači kako



20 Šest ophodnica združenih u sedmoj, Merkuru, koji je prikazan kao *ouroboros*, i crveno-bijeli (hermafroditski) dvostruki orao.
Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (1520)



21 Sedam bogova ophodnicâ u Hadu.
Mylius, *Philosophia reformata* (1622)

u područje osobnosti valja prihvatiti štošta, što se sada još čini bolnim ili čak nemogućim. Otac koji tako ustrašeno uzvikuje: »To je sedmi!«, psihička je sastavnica snivatelja te je zabrinutost očeva njegova vlastita zabrinutost. Stoga pri tumačenju treba voditi računa da ovaj »sedmi« može značiti ne samo vrhunac već i nešto nepovoljno. Taj motiv susrećemo, primjerice, u bajci o Palčiću i ljudožderu. Palčić je najmlađi od sedmero braće. Njegov patuljasti lik i njegova prepredenost bezazleni su doduše; ali on je taj koji svoju braću vodi u ljudožderovu kolibu, čime pokazuje svoju pogibeljnu dvostruku narav kao donositelj sreće i nesreće. »Sedmorica« su od pamtivijeka sedam bogova ophodnicâ (sl. 20); oni oblikuju ono što tekstovi u piramidama označuju kao »paut neteru«, društvo bogova[18] (sl. 21 i 23). Iako se društvo sada označuje

[18] Budge (*The Gods of the Egyptians* I, str. 21 i 404) označuje ih kao »društvo bogova«.

kao »devetorica«, često se pokaže kako to uopće nije devet već deset, a prigodice i više od toga. Zbog toga Maspero[19] kaže kako su posebice prvi i posljednji u nizu sposobni za razvoj, odnosno, mogu se udvostručiti, a da to neće nauditi broju devet. Slično se zbilo i s klasičnim »paut« grčko-rimskih, odnosno, babilonskih bogova nakon klasičnog doba, kad su se bogovi djelimice bili povukli u udaljena zviježđa, a djelimice u kovine u unutrašnosti zemlje, degradirani u demone. Tu se, naime, pokazalo da Hermo-Merkur, kao podzemni bog očitovanja i kao duh žive, posjeduje dvostruku narav, zbog čega je shvaćen kao hermafrodit (sl. 22). Kao ophodnica Merkur je najbliži Suncu, pa stoga i najsrodniji zlatu. Ali kao živa on topi zlato i time gasi njegov sunčani sjaj. Zbog toga je u cijelom srednjem vijeku bio zagonetnim predmetom nagađanja filozofâ prirode: sad je bio uslužan duh koji svesrdno pomaže, *páredros* (doslovce: prisjednik, sudrug) ili »familiaris«; sad »servus« ili »cervus fugitivus« (rob ili jelen u bijegu), nepostojan, varljiv, zadirkujući gnom[20], koji je alkemičare dovodio do očaja, a mnogi od njegovih pridjevaka zajednički su đavlu: tako na primjer zmaj, lav, orao, gavran — da imenujemo samo najvažnije. U alkemičarskome poretku bogova, on je kao »prima materia« najniži, a kao »lapis philosophorum« najviši. »Spiritus mercurialis« (sl. 23) je voditelj (Hermes psychopompos*; sl. 146) i zavoditelj alkemičarâ; on je njihova sreća i njihova propast. Njegova dvostruka narav omogućuje mu da bude ne samo sedmi već i osmi, naime, onaj osmi na Olimpu, »na kojega još nitko nije pomislio« (*Faust*, 2. dio).

85 Možda će se čitatelju činiti čudnim što se ovdje pozivamo na nešto toliko udaljeno kao što je srednjovjekovna alkemija. Međutim, »crna magija« nije ni približno tako udaljena kao što mislimo; jer kao obrazovan čovjek snivatelj je zacijelo čitao »Fausta«. A »Faust« je od početka do kraja alkemičarska drama, samo što to današnji obrazovani čovjek tek maglovito naslućuje. Iako naša svijest već davno ne razumije sve, nesvjesno ipak pamti »drevne, svete« neobičnosti, da bi ih u zgodnoj

[19] *Études de mythologie* II, str. 243.

[20] Usp. zabavan razgovor između alkemičara i Merkura u: *Dialogus (Theatrum chemicum,* 1613, IV, str. 509 i d.)

* doslovno: Hermo dušovođa



22 Merkur u »filozofskom jajetu« (alkemijska posuda) stoji kao »filius« na Suncu i Mjesecu, što upućuje na njegovu dvostruku narav. Ptice naznačuju oduhovljenost; žarke sunčeve zrake uzrokuju dozrijevanje »homunkulusa« u posudi.

Mutus liber (1702)

prilici prizvalo u sjećanje. Na našega snivatelja »Faust« nedvojbeno djeluje isto onako kao što je na mladoga Goethea djelovao Theophrastus Paracelsus, dok ga je, za boravka u Leipzigu, proučavao s gospođicom von Klettenberg[21]. Tu mu se tajanstvena zamjena (*quidproquo*) sedam i osam usjekla duboko u pamet, a da je, što zasigurno možemo pretpostaviti, njegova svijest nije bila odgonetnula. Da sjećanje na »Fausta« nije neumjesno, pokazuje sljedeći san.

[21] *Dichtung und Wahrheit.*



23 Mistička posuda u kojoj se sjedinjuju dvije naravi (*Sol* i *Luna, Caduceus)* iz čega se rađa »filius hermaphroditus«, Hermes psychopompos; sa strane šest bogova ophodnicâ.

Figurarum aegiptiorum secretarum . . . (18. st.)

14. SAN: 86

Snivatelj je u Americi i traži namještenika sa šiljastom bradom. Kažu kako svi imaju takvog namještenika.

Amerika je praktična zemlja, jednostavna načina razmišljanja, netaknuta europskom profinjenošću. Razum bi se tamo, iz praktičnih razloga, smatrao namještenikom. To doduše zvuči kao uvreda veličanstva i moglo bi stoga izazvati neprilike. Znati, dakle, da svi čine isto (kao u Americi), umiruje. »Kozobrad« je stari znanac Mefisto, kojega je Faust »namjestio« i kojemu nije bilo dopušteno svladati Fausta do kraja, iako se Faust bio osmjelio u mračni kaos povijesne psihe, prihvativši onaj promjenjivi mukotrpni život što se dizao iz punoće kaosa. 87

Naknadno je ispitivanje pokazalo da je snivatelj sam u »Kozobradu« prepoznao biće koje podsjeća na Mefista. Mnogostranost i stvaralački duh razuma, te znanstvena sklonost, svojstva su astrološkoga Merkura. Kozobrad stoga prikazuje razum koji se u snu pojavljuje kao zbiljski »familiaris«, to jest, uslužan, iako pomalo pogibeljan duh. Na taj je način razumu oduzet prijašnji, najviši položaj, dodijeljeno mu je drugo mjesto, a istodobno je ožigosan kao demonski. To ne znači da je tek sada postao demonskim — on je to bio i ranije, ali snivatelj nije bio zamijetio kako je opsjednut razumom kao prešutno priznatom višom silom. Sada ima priliku pogledati izbliza tu funkciju koja je prije bila neprijepornom i odsudnom pretežnicom njegova duševnog života. Mogao bi reći s Faustom: »To se dakle krilo u kudrovu!« Mefisto je dijabolički oblik one psihičke funkcije koja se oslobodila iz hijerarhije cjelovite psihe, do neovisnosti i posvemašnje vlasti (sl. 36). Ali taj se oblik može uočiti tek pošto, kao u ovome snu, dođe do odvajanja i objektivacije, odnosno, do uosobljenja funkcije. 88

Na šaljiv način, *Kozobrad* se javlja i u alkemijskoj literaturi i to u: »Güldenen Tractat vom Philosophischen Stein«[22] iz godine 1625, to jest, u jednoj »paraboli« koja je u njemu sadržana i koju je Herbert Silberer[23] obradio psihološki: u društvu starih, bjelobradih filozofâ nalazi se i jedan mladi sa 89

[22] /Zlatna rasprava o filozofskom kamenu/. Tiskano u: *Geheime Figuren der Rosenkreuzer.*

[23] *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik.*

crnom kozjom bradicom. Silberer nije siguran ne krije li se u tom liku đavo.

90 Merkur kao živa izvanredno je podoban za određivanje »tekućega«, to jest, pokretljiva razuma (sl. 24). Kod alkemičara Merkur je stoga sad »duh«, »spiritus«, sad »voda«, »aqua permanens«*, koja nije ništa drugo već »argentum vivum**.

91 15. SAN:

Majka prelijeva vodu iz jedne plitice u drugu. (Tek u 28. snu prisjeća se snivatelj da ta plitica pripada sestri.) *Ta se radnja izvodi veoma svečano; jer ona i jest od najveće važnosti za okolinu. Zatim se otac odriče snivatelja.*

92 Ovdje se ponovo susrećemo s motivom zamjene (vidi 1. san). Jedno se stavlja na mjesto nečega drugoga. S »ocem« je gotovo; otpočinje djelatnost »majke«. Kao što otac zastupa kolektivnu svijest, tradicionalan duh, tako majka zastupa kolektivno nesvjesno, izvor vode života[24] (sl. 25). (Usp. materinsko značenje πηγή[25], »fons-a signatus-a«[26], kao Marijina pridjevka itd. (sl. 26). Nesvjesno mijenja mjesto životnih snaga, čime je naznačena promjena stajališta. Naknadni prisjećaj snivatelja omogućuje nam da vidimo tko postaje izvorom života: to je »sestra«. Majka je nadređena sinu, ali mu je sestra ravnopravna. Degradacija razuma oslobađa dakle od nadmoći nesvjesnoga, a time i od infantilizma. Sestra je doduše još ostatak prošlosti; ali iz kasnijih snova pouzdano znamo da je ona bila nositeljica slike anime. Stoga zacijelo možemo pretpostaviti da prenošenje vode života na sestru zapravo znači *zamjenu majke animom*[27].

93 Time anima postaje životvornim čimbenikom, duševnom zbiljom koja je u potpunoj opreci prema očevu svijetu. Tko bi mogao, a da ne ugrozi svoje duševno zdravlje, prihvatiti da ga ne-

* trajna voda

** »živo srebro«, tj. živa

24 Za vodu kao izvor vidi npr. egipatsku kozmogoniju.

25 Wirth, *Aus orientalischen Chroniken*, str. 199.

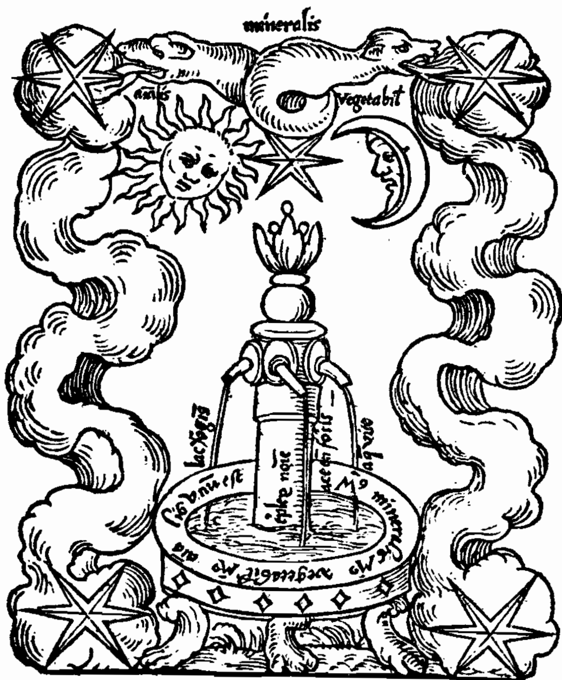
26 »zdenac zapečaćen«/ *Pjesma nad pjesmama*, 4,12.

27 To je, zapravo, normalan tijek života, koji se, međutim, u pravilu odvija posve nesvjesno. Anima je arhetip koji uvijek postoji. (Usp. [Jung] *Psychologische Typen*, definicije /»Seele«, »Seelenbild«/ i *Die Beziehungen*). Majka je prvi nosilac te slike što ima očaravajuće značenje i za sina. Preko sestre i sličnih likova to se zatim prenosi na voljenu ženu.



24 Sve djelatnosti kojima upravlja Merkur.
Tübinger Handschrift (oko 1400)

svjesno vodi kroza život, uz pretpostavku da uopće i postoji tkogod tko pod tim može nešto zamisliti! Ali onaj tko pod tim nešto može zamisliti odmah će shvatiti, koliko silno takav obrat vrijeđa tradicionalan duh, poglavito i prvenstveno onaj duh koji je u crkvi navukao zemaljsku pùt. To tankoćutno pomicanje psihičkoga stajališta navodilo je, primjerice, stare alkemičare na hotimičnu tajanstvenost, a kumovalo je i svim mogućim krivovjerstvima. Stoga je razumljivo da ga otac odbacuje, a to nije ništa drugo već *izopćenje*. (Snivatelj je, na-



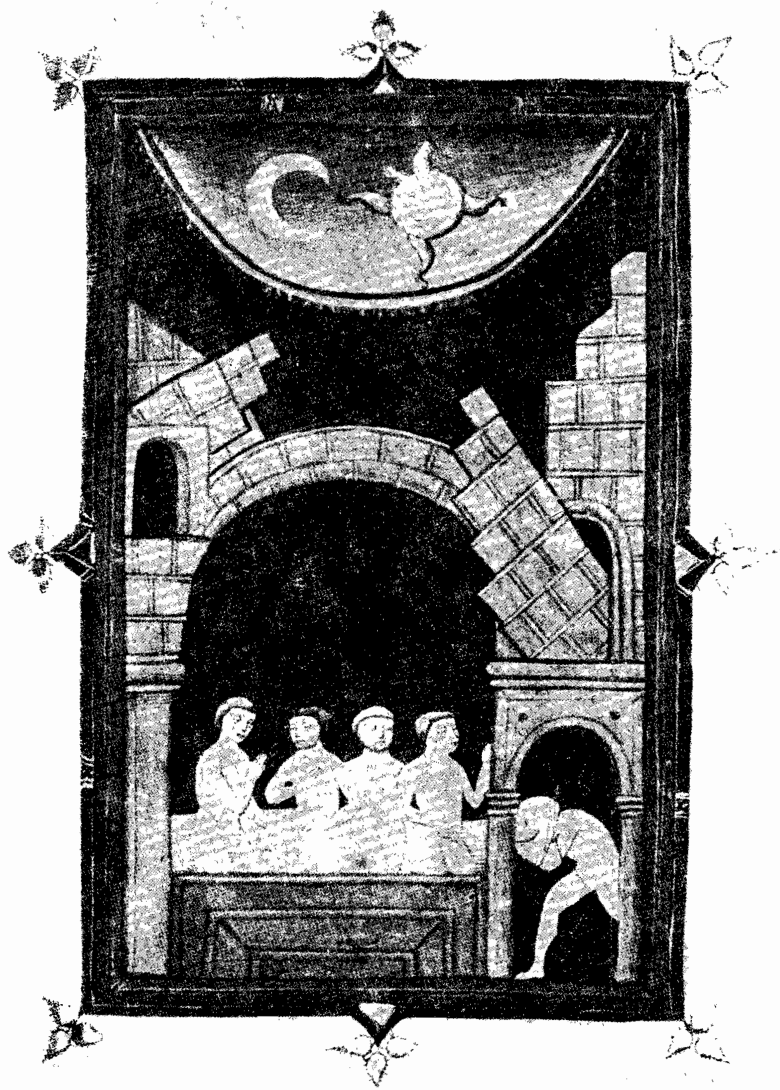
25 Zdenac života kao »fons mercurialis«. *Rosarium philosophorum* (1550)

ime, katolik.) Ali onaj tko priznaje zbilju psihe i pretvara je barem u ćudoredni čimbenik koji suodlučuje, vrijeđa uobičajeni duh koji je stoljećima upravljao duševnim bićem izvana, s pomoću ustanova, kao i s pomoću razbora. Nije da se nerazboriti nagon *eo ipso* bunio protiv utvrđena poretka — tà on



26 Marija okružena svojim pridjevcima. (Ograđeni četvrtasti vrt, okrugli hram, toranj, ulazna vrata, studenac i vodoskok, te palma i čempres [stabla života] redom su simboli ženskoga.)

Nabožna sličica iz 17. stoljeća



27 Utjecaj konjunkcije Sunca i Mjeseca što obnavlja život u kupelji.
Biblioteca Ambrosiana Codex 1

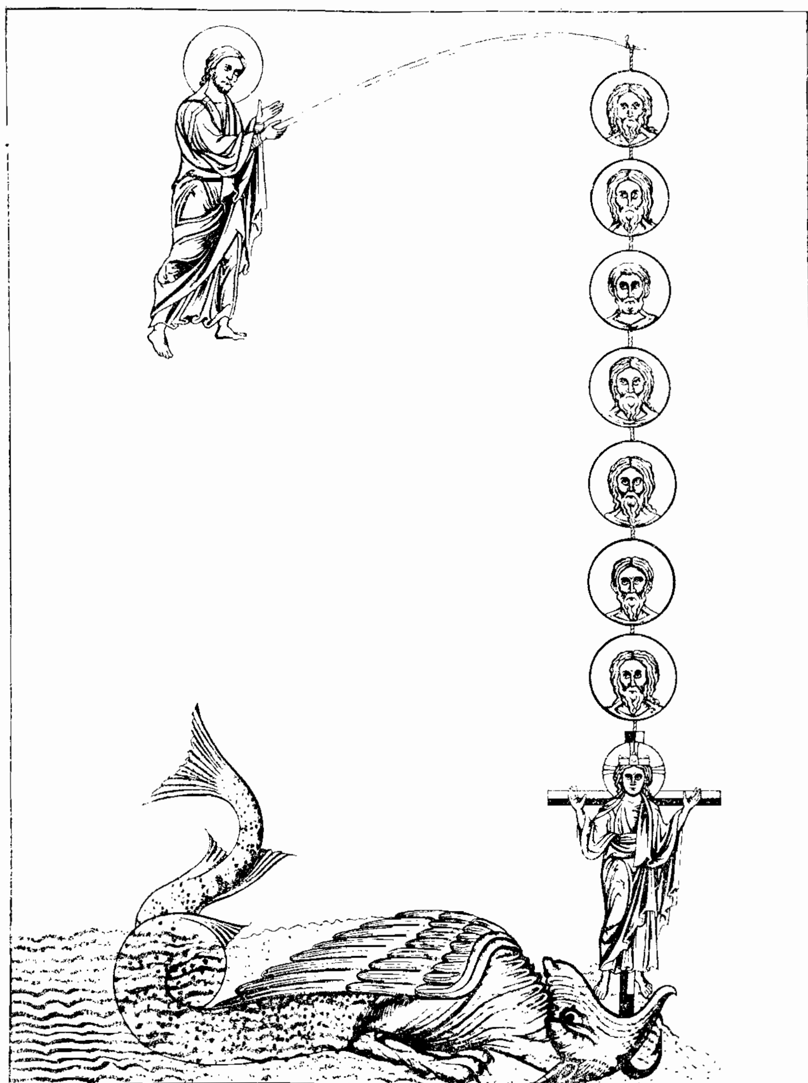
sâm, svojom unutrašnjom zakonitošću, jest najčvršća tvorevina, a osim toga je stvaralačko pra-tlo svega povezanoga poretka. Ali upravo zato što je to tlo stvaralačko, sav poredak koji iz njega proizlazi — pa i onaj u »najbožanskijem« obliku — prijelazan je stupanj, nešto prolazno. Unatoč svome vanjskom prividu suprotnoga, uspostava poretka i raspad onoga što je uspostavljeno izmiče ljudskoj samovolji. Tajna je u tome da živi samo ono što se sámo može opet uništiti. Dobro je što su te stvari teško shvatljive te stoga uživaju zaštitu skrovitosti; jer slabe duhove one će lako pomutiti i posve ih smesti. Usuprot tome, dogma — kako crkvene, filozofske, tako i znanstvene naravi — pruža djelotvornu zaštitu, te je stoga izopćenje s društvenog stajališta nužna i korisna posljedica.

Voda, koju majka, tj. nesvjesno, prelijeva u posudu anime, 94
primjeren je simbol životne snage duševnoga bića (vidi i sl. 152). Stari su alkemičari za nju neumorno izmišljali dojmljive inačice. Zvali su je »aqua nostra«, pa »mercurius vivus«, »argentum vivum«, »vinum ardens«* »aqua vitae«**, »succus lunariae«*** itd. čime su, za razliku od obvezatne netjelesnosti apstraktnoga duha, željeli označiti živo biće kojemu tvarnost nije strana. Izričaj »succus lunariae« naznačuje s dostatnom jasnoćom noćnost izvora, a »aqua nostra« i »mercurius vivus« (živa) njegovu zemaljskost (sl. 27). »Acetum fontis«**** jaka je lučavka, koja s jedne strane rastapa sve što nastaje te time, s druge strane, vodi do najtrajnije od svih tvorevina: to jest, do tajanstvenoga »lapisa«.

Te analogije kao da ne spadaju ovamo. Upućujem na snove 95
13 i 14 u sljedećem odlomku, gdje će opet biti riječi o toj simbolici[28]. Značenje djelovanja »na okolinu«, što ga je u tome

* ognjeno vino
** voda života
*** mjesečev sok
**** izvorski ocat (kiselina)

[28] Analogije koje ovdje navodim potječu uglavnom iz latinskih knjiga od 12. do 17. stoljeća. Jedan od najzanimljivijih tekstova je *Rosarium philosophorum*. Autor je nepoznat. Izrazit je »filozof« i čini se da je svjestan činjenice kako nije posrijedi obično zlatotvorstvo, već »filozofska« tajna. *Rosarium* je prvi put bio tiskan pod naslovom *Rosarium philosophorum. Secunda pars alchimiae de lapide philosophorum vero modo praeparando, continens exactum eius scientiae progressionem.* Pretiskano u: *Biblioteca chemica curiosa* [izd. Magnet(us)] II, str. 87 i d.; nadalje u: *Artis auriferae* II, str. 204 i d. Moji navodi potječu većinom iz ovoga posljednjeg izdanja.



28 Hvatanje Levijatana sedmodijelnim prutilom roda Jesejeva, s raspelom kao mamcem.

Herrad von Landsberg, *Hortus deliciarum (oko 1180)*

snu svjestan i sam snivatelj, upućuje na kolektivan doseg sna; isto tako i činjenica da je time donesena odluka koja snažno utječe na snivateljev stav.

Izreka »extra ecclesiam nulla salus«* zasniva se na tome da je svaka ustanova siguran, prohodan put, s vidljivim ili naznačenim, određenim ciljem te da izvan nje nema nikakvih putova niti ciljeva. Potresno značenje te izgubljenosti u kaosu ne smije se potcjenjivati ni onda kada se zna da je ta izgubljenost *conditio sine qua non* svakog obnavljanja duha i osobnosti. 96

16. SAN: 97

Pred snivateljem je tref-as. Pored njega pojavljuje se sedmica.

Kao »1« as je najniža, a po vrijednosti najviša karta. Svojim križnim oblikom tref-as upućuje na kršćanski simbol[29]. U švicarskome njemačkom *tref* se zato naziva i »Chrüüz« (križ). Trolisnost istodobno sadrži nagovještaj trojstva *jednoga* Boga. Najniže i najviše početak su i kraj, A i Ž. 98

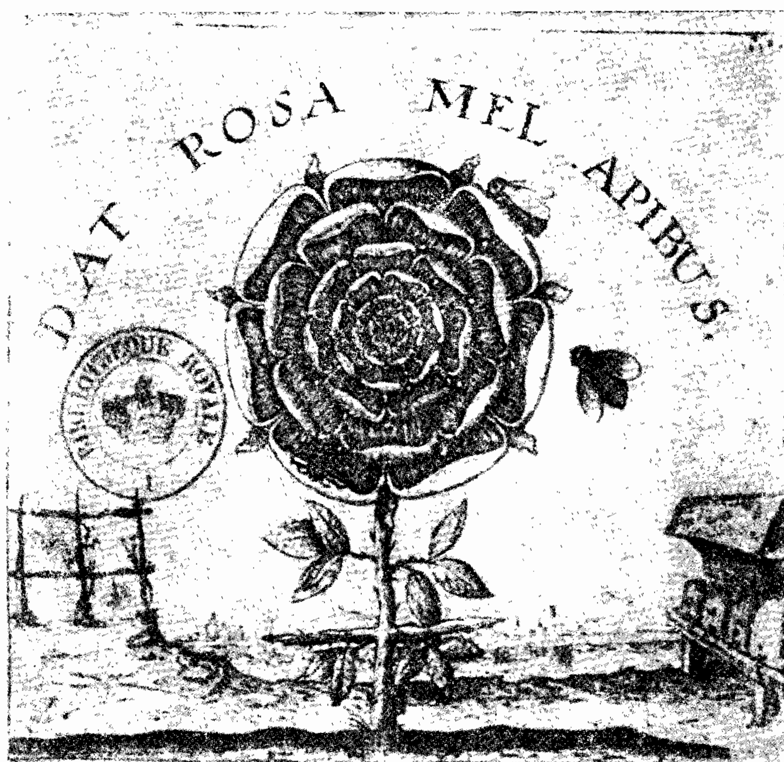
Iza, a ne ispred tref-asa javlja se sedmica. Rečenica zacijelo glasi: kršćanski pojam Boga, pa potom sedam (stupnjeva). Sedam stupnjeva simboliziraju preobrazbu (sl. 28). Preobrazba započinje simbolom križa-trojstva i prema ranijim, arhaizirajućim, nagovještajima u snovima 7 i 13, vrhunac će joj biti »solificatio«. Ali tu se ne naznačuje to rješenje. Kao regresija na antički Helij, sada je poznat jedan drugi prijelaz koji je neuspješno pokušavao još i Julije Apostata. To je prijelaz k *ruži,* što je izraženo izrijekom »per crucem ad rosam«** i zgusnuto u kasnosrednjovjekovni »Rosenkreuz«, gdje sunčano svojstvo nebeskoga *Sola* prelazi u Zemljin odgovor na Sunčev obraz, naime, u cvijet (sl. 29). (Sunčeva kakvoća još je očuvana u »zlatnom cvijetu« kineske alkemije[30].) Posljednjim nostal- 99

* Nema nikakva spasa izvan Crkve.

[29] Usp. San 23 [paragr. 212 i 220].

** križem do ruže

[30] Isto tako i u »zlatnom cvijetu« alkemije (sl. 30). Usp. Senior Adolphus, *Occulta philosophia.* Zlatocvijet dolazi od grč. χρυσάνθιον (Berthelot, nav. dj. III, XLIX, 19) i χρυσάνθεμον = zlatocvijet, čarobna biljka poput homerske μῶλυ, koju često spominju alkemičari. Zlatocvijet je najplemenitija i najčišća bit zlata. Istim se imenom označuje i pirit. (Usp. V. Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie* I, str. 70). Moć vječne vode *(aqua permanens)* označuje se kao »cvat« *(Turba,* izd. Ruska, str. 204,



29 Sedmolatična ruža kao alegorija sedam ophodnicâ, sedam preobrazbenih stupnjeva itd.

Fludd, *Summum bonum* (1629)

gičnim odjekom »ruže« mogao bi se smatrati »plavi cvijet« romantičara, koji doduše, u skladu s romantičarskom modom, priziva srednji vijek propalih križarskih pohoda, ali istodobno, u svojoj zemaljskoj ljupkosti, najavljuje nešto novo. Ali

20). Izričajem »flos« kasniji alkemičari nazivaju tajnovitu tvar koja preobrazuje. (Usp. »flos citrinus« [žuti cvijet] u: *Aurora consurgens;* »flos aeris aureus« [zlatni cvijet zraka] u *Consilium coniugii* u: *Ars chemica*, str. 167; »flos est aqua nummosa« [cvijet je bogata voda] ⟨mercurius⟩ u *Allegoria sapientum* u: *Theatr. chem.* V. str. 81; »flos eius ⟨operis⟩ est lapis [cvijet djela je kamen] u: Mylius, *Philosophia reformata*, str. 30).

i zlatno svjetlo Sunca moralo se spustiti, nalazeći analogiju u svjetlosti zemnoga zlata koje je kao »aurum nostrum« izmaklo, bar za istančanije duhove, gruboj tvarnosti kovine.[31] Za te alkemičare zlato je nedvojbeno simboličke naravi i stoga označeno pridjevcima kao što su *vitreum** ili *philosophicum*. Zbog svoje odveć bjelodane analogije sa Suncem, ono vjerojatno nije postiglo ni najviše filozofsko dostojanstvo, koje je stekao *lapis philosophorum*. Ono što preobrazuje i što predstavlja jednu od magičkih odlika čudesnoga kamena, jest više od preobraženoga. *Rosarium* kaže: »Quia lapis noster scilicet argentum vivum occidentale quod praetulit se auro et vicit illud, est illud quod occidit et vivere facit«[32] (str. 221). Za »filozofsko« značenje »lapisa« naročito je ilustrativan sljedeći navod iz jedne rasprave koja se pripisuje Hermu: »Intelligite, filii sapientum, quod hic lapis preciosissimus clamat; ... et lumen meum omne lumen superat ac mea bona omnibus bonis sunt sublimiora ... Ego gigno lumen, tenebrae autem naturae meae sunt ...«[33]

17. SAN: 100

Duga šetnja. Na putu nalazi plavi cvijet.

Šetnja je hodanje putovima bez cilja, pa tako i traganje i 101
preobrazba, i na tom putu nailazi na plavi cvijet, što se rascvao bez ikakve posebne nakane, slučajno čedo naravi, koje prijateljski podsjeća na ono romantičko i lirsko što je pupalo u mladosti, kada se znanstvena slika svijeta još nije bila bolno odvojila od zbiljskoga doživljaja svijeta, ili — prije — kada je razdvajanje tek bilo otpočelo, a pogled se već svraćao na ono što je prošlo. To je, zapravo, prijateljski mig, *numen* nesvjesnoga, koji snivatelju, lišenu sigurna puta i pripadnosti

[31] »Aurum nostrum non est aurum vulgi« [Naše zlato nije obično zlato], kaže se u *Rosarium*-u [*Art. aurif.* II, str. 220].

* stakleno

[32] [Jer naš kamen, to jest zapadna živa, koji se postavlja iznad zlata i premašuje ga, jest ono što ubija i oživljuje.] (nav. dj. str. 223).

[33] »Znajte, sinovi mudracâ, što kaže ovaj nadasve dragocjen kamen: ... i moje svjetlo nadmašuje svako svjetlo, a moje su vrline veće od svih vrlina ... Proizvodim svjetlo, ali i tmina je u mojoj naravi ... (nav. dj. str. 239). O svojevrsnoj kakvoći Hermovih navoda iz *Rosarium*-a usp. paragr. 140, napomena 18 ove knjige.

30 Crveno-bijela ruža, »zlatni cvijet« alkemije, kao rodno mjesto sina mudracâ (*filius philosophorum*).

Ripley Scrowle (1588)

svemu onome što ljudima donosi spasenje, pokazuje povijesno mjesto gdje će susresti prijatelje i subraću u duhu i naći onu klicu koja bi se i u njemu htjela razviti. Ali snivatelj još ništa ne sluti o sunčanu zlatu koje nedužan cvijet povezuje sa alkemijskim zazornostima i poganskim svetogrđem onog *solificatio*. Alkemijski »zlatni cvijet« (sl. 30) zgodimice je i *plavi* cvijet, »safirski cvijet hermafrodita«.[34]

102 18. SAN:

Neki mu čovjek nudi zlatnike na ispruženu dlanu. Ali snivatelj ih gnjevno baca na pod i odmah zatim najdublje će požaliti zbog svojeg postupka. Onda se na omeđenu mjestu održava varijetetska predstava.

[34] *Epistola ad Hermannum Archiepiscopum Coloniensem* u: *Theatr. chem.* V, str. 899.

Plavi cvijet vuče već za sobom svoju povijest. Nudi se »zlato« 103
koje se srdito odbija. Krivo tumačenje »aurum-a philosophicum-a« svakako je shvatljivo. Ali netom se to dogodilo, nastupa kajanje zbog toga što je odbačena dragocjena tajna, te tako dat neispravan odgovor na Sfingino pitanje. Slično se događa i junaku Meyrinkova »Golema«, kojemu avet pruža pregršt zrnja, a on je odbija. To je odbacivanje, doduše, shvatljivo zbog grube tvarnosti žute kovine i njezina odbojnoga novčanog prizvuka te zbog neuglednosti zrna; zbog toga i jest teško pronaći »lapis«, jer on je »exilis«, neugledan, jer »in via eiectus invenitur«, jer je najjeftiniji i posvuda ga ima, »in planitie, in montibus et aquis«.[35] Tim oblikom »običnosti« odlikuje se i Spittelerov dragulj[36] u »*Prometeju i Epimeteju*«, zbog čega ga mudraci svijeta ne prepoznaju. Ali *lapis in via eiectus* može postati i »angularis«, i naslućaj te mogućnosti izaziva u snivatelja najžešće kajanje.

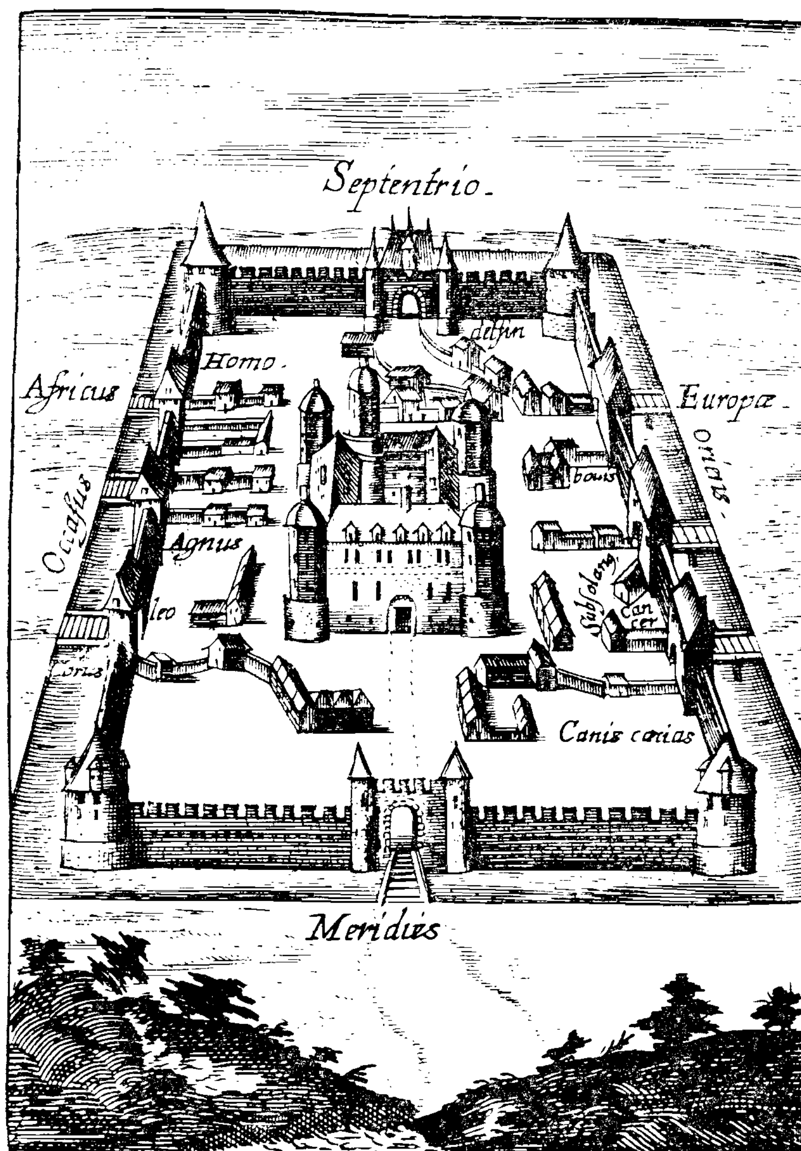
U banalnost izvanjskoga oblika spada kovanje, to jest, obli- 104
kovanje, žigosanje i vrednovanje zlata. Primijenjeno na psihičke pojave bilo bi to ono što Nietzsche odbija učiniti u »Zaratustri«: naime, dati ime vrlinama. Oblikovanjem i imenovanjem duševno se biće raspada na kovane jedinice određene vrijednosti. Ali to je moguće samo zato što je ono rođeno kao raznolikost, gomilanje nesjedinjenih nasljednih jedinica. Naravan čovjek nije sebstvo, već čestica mase i masa, skupnost u tolikoj mjeri da čak nije ni siguran u svoje ja. Zbog toga je već od pradavnih vremena trebao misterije preobrazbe koje ga pretvaraju u »nešto« i na taj način izbavljaju od animalne kolektivne psihe koja je puka raznolikost.

Ali ako se odbaci neugledna raznolikost »datoga« čovjeka, 105
onemogućit će se i njegova integracija, preobrazba u sebstvo[37]. A to je duhovna smrt. Život što se tek zbiva u sebi i za sebe nije zbiljski život, već je zbiljski kada je svjestan. Samo sjedinjena osobnost može iskusiti život, a ne i u pojedinačne ob-

[35] [nalazi se bačen na putu] U Hermovu *Tractatus*-u *aureus*-u kaže se čak »in stercore eiectus ... vilis et vilissimus« [bačen na smetlište ... ništavan i posve prezriv — na ravnici, na brdu i u vodi].

[36] Usp. Jung, *Psychologische Typen* [*Ges. Werke* VI, str. 189 i d.].

[37] To ne znači da se sebstvo u neku ruku stvara tek tijekom života; ono samo postaje svjesno. Ono postoji i otprije, od samoga početka, ali pritajeno, tj. nesvjesno. Usp. moja kasnija razlaganja.



31 Simbolički grad kao središte Zemlje, svojim obrambenim zidovima, postavljenim u četverokut, prikazuje temenos.

Maier, *Viatorium* (1651)

like rascijepljeno zbivanje, koje se također naziva čovjekom. Pogibeljna raznolikost na koju se ukazuje već u četvrtom snu kompenzira se petim snom, u kojemu zmija opisuje zaštitni čarobni krug, omeđujući time tabu područje (usp. i sl. 13), temenos (sl. 31). Na sličan način, u sličnoj prilici javlja se tu simbol temenosa, koji »mnoge« sažimlje u jedinstvenu radnju: u svojem izvanjskom obliku, ugodan zbor, koji će, međutim, ubrzo izgubiti svoj zabavan značaj. Lakrdija se pretvara u »tragediju«. Sukladno tome, satirska je igra misterij kojega je svrha, po svemu sudeći, kao i inače, ponovno povezivanje čovjeka s njegovim naravnim precima pa tako i s izvorom života, jednako kao što se pretpostavljalo da su besramne priče atenskih gospođa u eleuzinijskim misterijima pogodovale Zemljinoj plodnosti[38] (usp. i Herodotovo izvješće[39] o ekshibicijama na Izidinim proslavama u Bubastisu).

Ukazivanje na kompenzacijsko značenje temenosa sniva- 106
telju je zasad nejasno. Shvatljivo je da ga mnogo više zaokuplja pogibelj duhovne smrti koju izaziva odbacivanje povijesnih veza.

19. VIDNI DOJAM: 107

Mrtvačka glava. On je želi odgurnuti nogom, ali ne može. Lubanja se postepeno pretvara u crvenu kuglu, pa zatim u žensku glavu koja odašilje svjetlo.

Faustov i Hamletov monolog s lubanjom podsjećaju na po- 108
tresnu besmislenost ljudskoga života kada se o njemu samo mlako razglaba. Tradicionalna mišljenja i sudovi utjecali su na snivatelja da odbaci dvojbene ili neprivlačne ponudbe. Ali dok pokušava obraniti se od neugodna priviđenja, mrtvačka se lubanja pretvara u crvenu kuglu, koju zacijelo možemo shvatiti kao nagovještaj izlazećega sunca, jer ona se uskoro prometne u svijetleću žensku glavu, što izravno podsjeća na sedmo viđenje. Tu je očigledno došlo do enantiodromije[40]:

[38] Foucart, *Les Mystères d'Eleusis.*

[39] [*Neun Bücher der Geschichte*, II, 58]

[40] Vidi ovaj pojam u: Jung, *Psychologische Typen*, definicije [»Einstellung«; doslovno: protutok, protustavak, obustava].

pošto je odbačeno, nesvjesno se to jače ističe, ponajprije s antičkim simbolom jednoće i božanskosti sebstva, Suncem, a zatim prelazi u motiv nepoznate žene koja utjelovljuje nesvjesno. Taj motiv sadrži, naravno, ne samo arhetip anime već i odnošaj sa zbiljskom ženom koja je s jedne strane čovječja osobnost, a s druge posuda duševnog bića (»sestrina plitica«, vidi san 15).

109 U neoplatonističkoj filozofiji duša je izričito povezana s likom kugle. Duševna je supstanca smještena oko koncentričnih sfera četiriju prapočela, iznad ognjenog neba[41].

110 20. VIDNI DOJAM:

Globus; na njemu stoji nepoznata žena i moli se Suncu.

111 Ovaj dojam je proširenje sedmoga viđenja. Odbacivanje očigledno znači uništenje cijeloga razvoja do 18. sna. Stoga se ponovo javljaju početni simboli, ali u proširenom obliku. Takve su enantiodromije općenito značajne za nizove snova. Bez upletanja svijesti nesvjesno bi istrajalo u valovitu gibanju bez učinka, kao što se kaže za blago da se rascvjetava devet godina, devet mjeseci i devet noći i kad posljednje noći nije pronađeno, ono ponovo tone dolje, kako bi iznovice otpočelo igru.

112 Globus vjerojatno potječe iz zamisli o crvenoj kugli. Dok je ova Sunce, globus je prije slika Zemlje na kojoj stoji anima i moli se Suncu (sl. 32). Time se razlikuju anima i Sunce, što upućuje na činjenicu da Sunce označuje načelo koje se razlikuje od anime. Anima je, naime, uosobljenje nesvjesnoga. A Sunce je simbol izvora života i konačne cjelovitosti čovjeka (kao što naznačuje *solificatio)*. Ali Sunce je još antički simbol, koji nam je veoma blizak i sada. Isto tako znamo da su kršćani u prvim stoljećima teško razlikovali ἥλιος ἀνατολῆς (izlazeće

[41] Usp. Fleischer, *Hermes Trismegistus an die menschliche Seele*, str. 6. Nadalje, okrugao lik Platonova pračovjeka i Empedoklova σφαῖρος-a. Nadovezujući se na Platonova *Timeja*, alkemičarska »anima mundi« kao i »tjelesna duša« imaju oblik kugle; isto tako i zlato (sl. 209). Usp. i Mayer, *De circulo physico quadrato*, str. 11 i d. O odnošaju »okrugla prapočela« i lubanje, odnosno, glave vidi moja razmatranja u: *Das Wandlungssymbol in der Messe* [*Ges. Werke* XI, str. 219 i d.].



32 »*Coniunctio solis et lunae*«. Bijela djevica stoji na Mjesecu(?).

Trismosin, *Splendor solis* (1582)

sunce) i Krista[42]. Snivateljeva anima još se doima kao štovateljica Sunca, što znači da pripada antici i to zbog toga što se racionalistički nastrojena svijest malo ili čak nimalo ne bavi njome pa još tako ne omogućuje nikakvo osuvremenjivanje (ili bolje: obraćenje na kršćanstvo). Štoviše, čini se da je izdvajanje razuma, do kojega je, zahvaljujući skolastičkoj vježbi, došlo u kršćanskome srednjem vijeku, navelo animu na uzmak u antiku. Dostatne dokaze za to pruža nam renesansa; najbjelodaniji je »Hypnerotomachia« Polifilova[43], koji svoju animu, gospođu Poliju, susreće kod kraljice Venere, posve netaknutu od kršćanstva, ali obdarenu svim antičkim »krepostima«. (Ono je stoljeće »Polifila« s pravom držalo misterijem[44].) S tom animom tonemo dakle u antiku. Ne bih smatrao zabludom kad bi tkogod prije opisanu enantiodromiju *ex effectu* objasnio kao uzmak pred dvojbenom i nevjerojatnom regresijom u antiku. Značajni temeljni nauci alkemičarske filozofije u svojim se tekstovima izravno vraćaju na kasnoantički sinkretizam, kao što je, primjerice, dostatno dokazao Ruska u *Turbi*[45]. Stoga svaka alkemičarska aluzija zasigurno podsjeća na antiku, dajući tako naslutiti regresiju u pogansko doba.

113 Zacijelo je suvišno na ovome mjestu posebice isticati kako snivatelj o svemu tome nije svjesno imao ni pojma. Ali u nesvjesnomu on je utonuo u takve veze koje i u povijesti dolaze do izražaja, te se u snovima ponaša kao znalac tih neobičnih pojava iz duhovne povijesti. On je zapravo nesvjestan predstavnik samostalnoga duševnog razvoja, poput srednjovjekovnog alkemičara ili antičkog neoplatonika. Stoga bi se, *cum grano salis** iz vlastitog nesvjesnog mogla pisati povijest jednako kao i prema objektivnim povijesnim spisima.

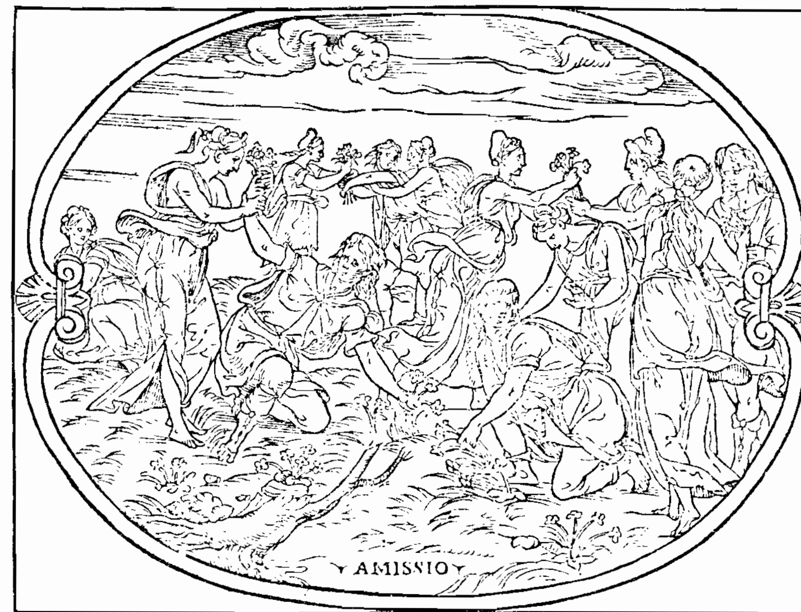
[42] Usp. Augustinov dokaz da nije ovo Sunce Bog već je Bog onaj što je stvorio Sunce (*In Ioannis evangelium*, XXXIV, 2) i svjedočanstvo Euzebijevo, koji je još vidio »kršćansko« štovanje Sunca (*Constantini oratio ad sanctorum coelum*, VI).

[43] Usp. Fierz-David, *Der Liebestraum des Poliphilo.*

[44] Predgovor Béroaldea de Vervillea francuskom izdanju *Hypnerotomachiae* god. 1600. pokazuje posve jasno to poimanje. Usp. i moja izlaganja u: *Paracelsus als geistige Erscheinung.*

[45] Ruska, *Turba.*

* doslovno: 'sa zrnom soli', tj. razumno

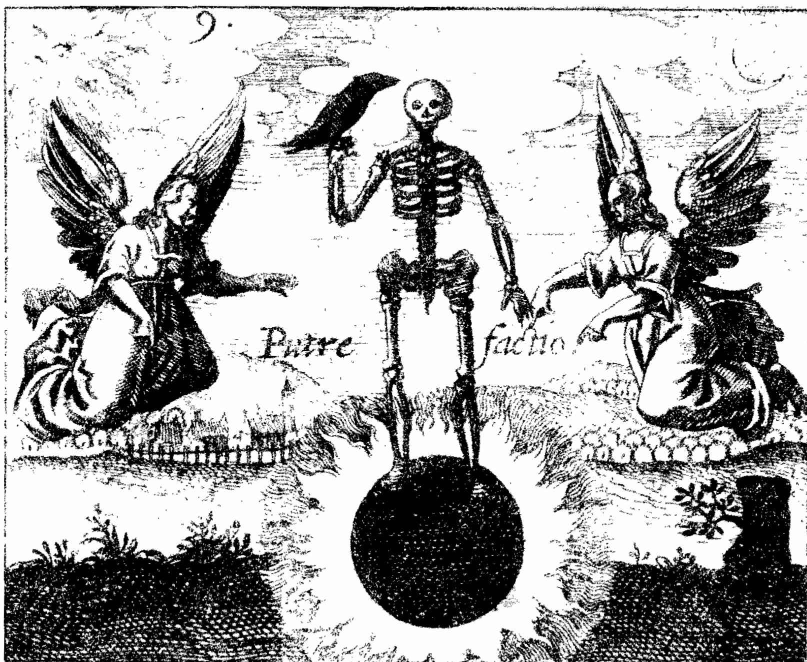


33 Polifil, okružen djevicama.
Le Songe de Poliphile (1600)

114 21. VIDNI DOJAM:
Okružen je nimfama. Jedan glas govori: »Bile smo oduvijek tu. Samo nas ti nisi zamjećivao.« (Sl. 33)

115 Ovdje regresija zahvaća dublje do nerazumljivih antičkih predodžaba. Istodobno se opet nastavlja stanje iz četvrtoga sna, pa tako i stanje iz osamnaestoga sna, gdje odbacivanje vodi do kompenzacijske enantiodromije u devetnaestom snu. Slika se svakako proširuje halucinacijskom spoznajom da je posrijedi nešto što je oduvijek postojalo, ali se o tome nije vodilo računa. Tom tvrdnjom nesvjesna se psiha kao suopstojna pridružuje svijesti. Pojava »glasa« ima za snivatelja uvijek konačan i neprijeporan značaj αὐτὸς ἔφα[46]: to jest, glas izgovara istinu ili uvjet o kojima se više ozbiljno ne dvoji. Snivateljeva nesvjesna osobnost prihvaća činjenicu da je uspostavljen dodir s dalekim vremenima, naime, s dubokim slo-

[46] »Sâm je rekao.« To se odnosilo na Pitagorin autoritet.

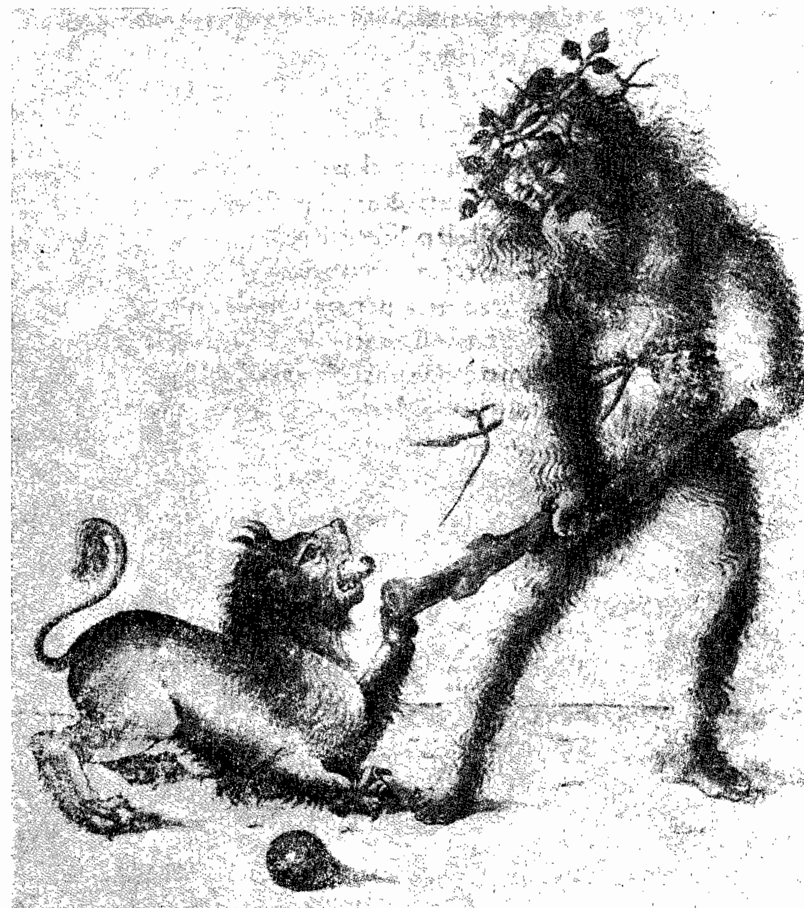


34 »Crni« *(nigredo)* na »okruglome« (sol niger).
Mylius, *Philosophia reformata* (1622)

jevima psihe, i, kao razmjeran osjećaj sigurnosti, priopćava je i svijesti.

116 Viđenje 20. sna prikazuje animu kao štovateljicu Sunca. Ona je tamo bila izišla iz kugle (ili kuglična oblika). (Sl. 32). Ali prvi kuglični oblik je lubanja. Prema starome poimanju, glava, odnosno, mozak, sjedište je razumske duše *(anima intellectualis)*. Stoga alkemijska posuda mora biti okrugla poput glave, kako bi ono što u posudi nastaje isto tako bilo »okruglo«, naime, jednostavno i savršeno kao *anima mundi*[47]. Alkemijsko je djelo okrunjeno proizvodnjom »okrugloga«, što stoji i na početku (kao *materia globosa:* sl. 34; isto tako, sl. 115,

[47] Usp. *Liber Platonis quartorum* u: *Theatr. chem.* V, str. 149 i d. i 174. Za povijest alkemije ovaj je traktat značajan haranitski tekst, koji postoji u arapskoj i latinskoj verziji. Posljednja je, nažalost, veoma iskvarena. Izvorni tekst napisan je vjerojatno u 10. st. Usp. Steinschneider, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen*, str. 44.



35 »Divlji čovjek«, kako ga zamišlja srednji vijek.
Vatikan (15. st.)

164, 165) i na kraju (kao zlato). Na to se možda odnosi aluzija na one što su oduvijek bile tu. Regresijski značaj viđenja očituje se i u tome što se ponovo, kao i u snu 4, javljaju mnogi ženski likovi. Ovaj put, međutim, oni su označeni kao antički, što upućuje na povijesnu regresiju (kao štovanje Sunca u snu 20). Raspad anime u mnogo likova znači isto što i raspad u neodređeno, to jest, nesvjesno, što daje naslutiti da uspo-

redo s povijesnom regresijom ide razmjerno raspadanje svijesti (proces koji se u najjačem obliku može promatrati kod shizofrenije). Raspad svijesti *abaissement du niveau mental* — kako kaže Pierre Janet — približava se prvotnome stanju duha. Paralelu ovome prizoru s nimfama nalazimo u Paracelsusovu *regio nymphidica*, koja se u traktatu *De vita longa* spominje kao stanje u kojemu nastaje i započinje proces individuacije.[48]

117 22. VIDNI DOJAM:

U prašumi. Jedan slon pomalo prijeti. Zatim velik čovjekoliki majmun ili medvjed ili pećinski čovjek s toljagom, koji prijeti kako će napasti snivatelja (sl. 35). *Odjednom se tu stvori »Kozabrad« i piljeći u napadača začara ga. Ali snivatelj je obuzet velikim strahom. Glas govori: »Svime mora upravljati svjetlo.«*

118 Mnoštvo nimfi razlaže se na još jednostavnije sastavnice; to će reći da je oživljavanje psihičkog ozračja postalo znatno snažnije, zbog čega valja zaključiti da se sukladno pojačavalo osamljivanje pojedinca od njegovih suvremenika. Ovo pojačano osamljivanje lako se može svesti na dvadeset i prvi san, gdje se povezanost s nesvjesnim utvrdila i prihvatila kao činjenica. Ta, s motrišta svijesti, krajnje iracionalna činjenica tvori tajnu koju treba brižljivo čuvati, budući da se o njezinu postojanju, naravno, ne može sporazumjeti ni s kim od takozvanih razboritih ljudi. Ako to nekomu priopći, ožigosat će ga kao luđaka. Stoga je otjecanje energije na okolinu znatno ograničeno te na strani nesvjesnoga dolazi do viška energije: odatle neuobičajeno povećana samosvojnost nesvjesnih likova do nasrtljivosti i zbiljskoga straha. Prije zabavna raznolikost nesvjesnih likova postaje neugodna. Zahvaljujući estetskom pomoćnom uljepšavanju, antičke se nimfe lako mogu prihvatiti, jer se iza tih ljupkih likova nipošto ne naslućuje dionizijska tajna antike, satirska igra i njezina tragična implikacija, krvavo komadanje Boga što postade životinjom — trebao je doći Nietzsche kako bi europsko školsko poimanje an-

[48] Upućujem na svoje izlaganje u: *Paracelsus als geistige Erscheinung* [paragr. 214].



36 Vrag kao zračni duh i protubožanski razum.
Ilustracija u *Faustu*, I. dio, Delacroix (1789—1863)

tike razobličio u svoj njegovoj nemoći! A što je Dionizije značio Nietzscheu! Treba ozbiljno shvatiti ono što on sam o tome kaže — još više ono što mu se samomu dogodilo. U vrijeme kada su se javili prvi znaci njegove kobne bolesti on je nedvojbeno znao da mu je suđena turobna sudba Zagrejeva. Dionizije znači ponor strastvena raspada svekolike ljudske vrsnoće u animalnu božanstvenost praiskonske duše — blago-

slovljen i strašan doživljaj, za koji čovječanstvo, zaštićeno bedemom kulture, vjeruje da mu je izmaklo, dok opet ne uspije dovesti do novoga krvoprolića nad kojim se onda čude dobrohotnici, optužujući za to krupni kapital, ratnu industriju, Židove i slobodne zidare[49].

119 U posljednjem trenutku, kao *deus ex machina**, snivatelju priskače u pomoć prijatelj Kozobrad i čaranjem odgoni prijeteće uništenje u liku strašnoga majmuna-čovjeka. Tko zna koliko Faustova bezbrižna znatiželja o sablastima klasične Valpurgine noći zahvaljuje pouzdanoj nazočnosti Mefistovoj i njegovu trijeznom stajalištu! Mnogima bi čovjek poželio da se još u pravome trenutku prisjete znanstvenog ili filozofskog rasuđivanja, toliko prekoravana razbora. Onaj tko grdi razbor zacijelo nikad nije doživio ono što bi mu moglo pokazati pravu vrijednost razbora i zašto se čovječanstvo toliko upinje, kujući to oružje. Potrebna je neobična udaljenost od života da se to ne bi uočilo. Razbor možda jest đavo (sl. 36); ali ovaj je »neobičan sin kaosa«, od kojeg se ponajprije može očekivati da će djelotvorno izići na kraj sa svojom majkom. Dionizijski doživljaj dostatno zapošljava đavla koji traži posao; jer sljedeće razmimoilaženje s nesvjesnim daleko nadmašuje i Heraklov posao — kako se meni čini: svijet problema koje razum neće riješiti još stoljećima, od kojih se češće odmarao kako bi se oporavio na lakšim zadaćama. Zacijelo zbog toga duša tako često i tako dugo pada u zaborav i zacijelo se zbog toga razbor tako često služi apotropejskim čarobnim riječima »okultno« i »tajanstveno«, hoteći da i umni ljudi uzvjeruju kako to nešto i znači.

120 Glas konačno objavljuje: »Svime mora upravljati svjetlo«, čime se zastalno misli na svjetlo *razborite* svijesti, zbiljski i pošteno stečeni *illuminatio*. Mračne dubine nesvjesnoga ne smiju se nijekati s neznanja i mudrovanja koji proizlaze iz najobičnijeg, loše prikrivenog straha, niti pak objašnjavati tobože znanstvenim racionalizacijama, već treba priznati kako u duši postoji nešto što nedostatno ili čak nimalo ne poznajemo, a što posjeduje bar onaj stupanj zbiljnosti koji posjeduju sve one stvari fizikalnoga svijeta koje nam nisu posve

[49] Ovo sam mjesto napisao u proljeće 1935. godine.

* doslovno: 'bog iz stroja', tj. neočekivano razrješenje teškoće

shvatljive, a koje unatoč tome najbjelodanije djeluju na naše tijelo. Još nikad nije došao do neke spoznaje istraživač koji je za svoj predmet tvrdio kako nije pravi predmet »već tek . . .«.

Djelatnom intervencijom razbora otpočinje novi stupanj u 121
nesvjesnome procesu: naime, svijest mora raščistiti s likovima nepoznate žene *(anima)*, likovima nepoznata muškarca (»sjena«), staroga mudraca (»*mana*-osobnost«[50]) i sa simbolima sebstva. Ti potonji bit će razmotreni u sljedećem poglavlju.



37 Sedmolatični cvijet.
Boschius, *Symbolographia* (1702)

[50] O tim pojmovima usp. Jung, *Die Beziehungen*.



38 Merkur kao djevica, stojeći na zlatnom *(Sol)* i srebrnom (*Luna*) zdencu, sa zmajem kao sinom.

Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (1520)

3. SIMBOLIKA MANDALE

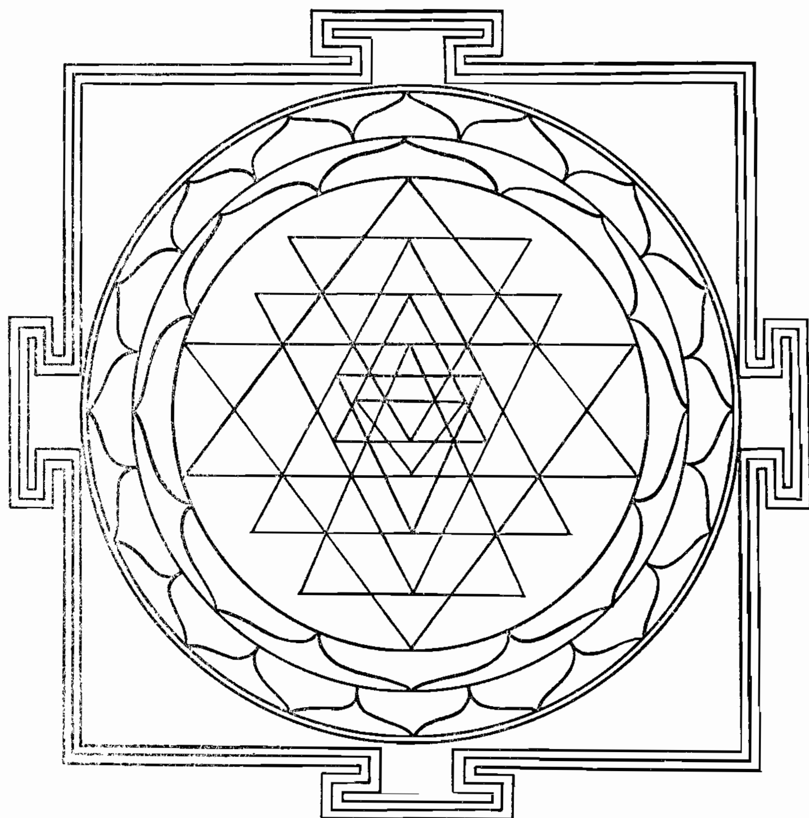
A. O MANDALI

Kao što sam već spomenuo, iz povezanoga niza od četiri stotine snova skupio sam sve one koje smatram mandala-snovima. Odabrao sam izričaj mandala, budući da ta riječ označuje obredni ili čarobni krug, koji se koristi poglavito u lamaizmu, a zatim i u tantričkoj yogi kao *yantra*, sredstvo kontemplacije (sl. 39). Istočnjačke mandale koje se koriste u obredima tradicionalno su utvrđene tvorbe, koje ne samo da se crtaju ili slikaju već se pri posebnim svetkovinama oblikuju i od živih tijela[1]. 122

U samostanu Bhutia Busty[2] razgovarao sam godine 1938. s lamaističkim *rimpocheom* Lingdamom Gomchenom o mandali *(khilkor)*. Objasnio ju je kao *dmigs-pa* (izgovaraj: migpa), duhovnu sliku *(imago mentalis)*, koju snagom uobrazilje može izgraditi samo upućeni lama. Rekao je kako nema mandale koja bi bila nalik na drugu mandalu; sve se međusobno razlikuju. Isto tako mandale koje se vide po samostanima i hramovima nemaju nikakvo posebno značenje, budući da su samo izvanjski prikazi. Prava mandala uvijek je unutrašnja slika, koju postepeno stvara djelatna uobrazilja, i to onda kada je narušena duševna ravnoteža ili kad se ne može pronaći neka misao, pa je treba tražiti, jer nije sadržana u svetome nauku. Koliko je to objašnjenje primjereno pokazat će se tijekom daljnjega izlaganja. Tobožnje slobodno i pojedinačno obliko- 123

[1] Upućujem na Zimmerovo razlaganje u: *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*, te na Wilhelm i Jung, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*.

[2] U blizini Darjeelinga.



39 *Śri yantra.*

vanje valja uzeti *cum grano salis*, jer u svim lamaističkim mandalama prevladava ne samo određen, jasan stil već i tradicionalna struktura. Tako je, primjerice, svaka mandala četverokutni sustav, *quadratura circuli**, a njezin sadržaj uvijek potječe iz lamaističkog nauka. Postoje tekstovi, kao što je *Shri-Chakra-Sambhāra-Tantra*[3], koji sadrže upute za stvaranje »duhovne slike«. Od *khilkora* strogo se dijeli *sidpe-korlo*, svjetsko kolo (sl. 40), koje prikazuje tijek ljudskih opstojnih oblika

* kvadratura kruga

[3] /Avalon, *The Serpent Power*, VII./



40 Tibetansko »svjetsko kolo« *(sidpe-korlo)*.



41 Meksički »veliki kameni kalendar«.

prema budističkom poimanju. Za razliku od *khilkora*, svjetsko se kolo sastoji od trodijelna sustava, sa tri svjetska načela u središtu, naime, s pijetlom, koji znači pohotu, sa zmijom, koja znači mržnju ili zavist, i sa svinjom, koja znači neznanje, odnosno, nesvjesnost *(avidyā)*. Tu nailazimo na *dilemu između tri i četiri*, koja se javlja i u budizmu. S tim ćemo se problemom opet susresti u daljnjem nizu snova.

124 Posve sam uvjeren da su ti simboli na Istoku prvotno nastali iz snova i viđenjâ, i da ih nije izmislio nekakav crkveni otac Mahayane. Usuprot tome, oni pripadaju najstarijim religioznim simbolima čovječanstva (sl. 41, 42, 43 i 44), a možda



42 Dijete Isus s križem u mandali.
Zidna slikarija Albertusa Pictora, crkva u Härkebergi, Švedska (oko 1480)

čak postoje već i u starije kameno doba. (Usp. rodezijske pećinske crteže). Isto tako, oni su posvuda rasprostranjeni, u što se ovdje ne bih dalje upuštao. U ovome bih odjeljku tek na iskustvenom gradivu želio pokazati kako nastaju mandale.

Mandale su veoma značajne u obrednoj uporabi, budući da u 125
središtu obično imaju neki lik od najveće religijske vrijednosti: ili samoga Šivu, često u zagrljaju Šakti, ili Buddhu, Amitabhu, Avalokitešvaru, ili kojeg od velikih učitelja Mahayane, ili pak naprosto *dorje*, simbol svih božanskih sila stvaralačke

i rušilačke naravi zajedno (sl. 43). Tekst »*Zlatnoga cvijeta*« koji je proizišao iz taoističkoga sinkretizma, navodi i posebne »alkemijske« osobine ovoga središta u smislu lapisa, svojstva kakva ima »elixir vitae«*, dakle, φάρμακον ἀθανασίας**[4].

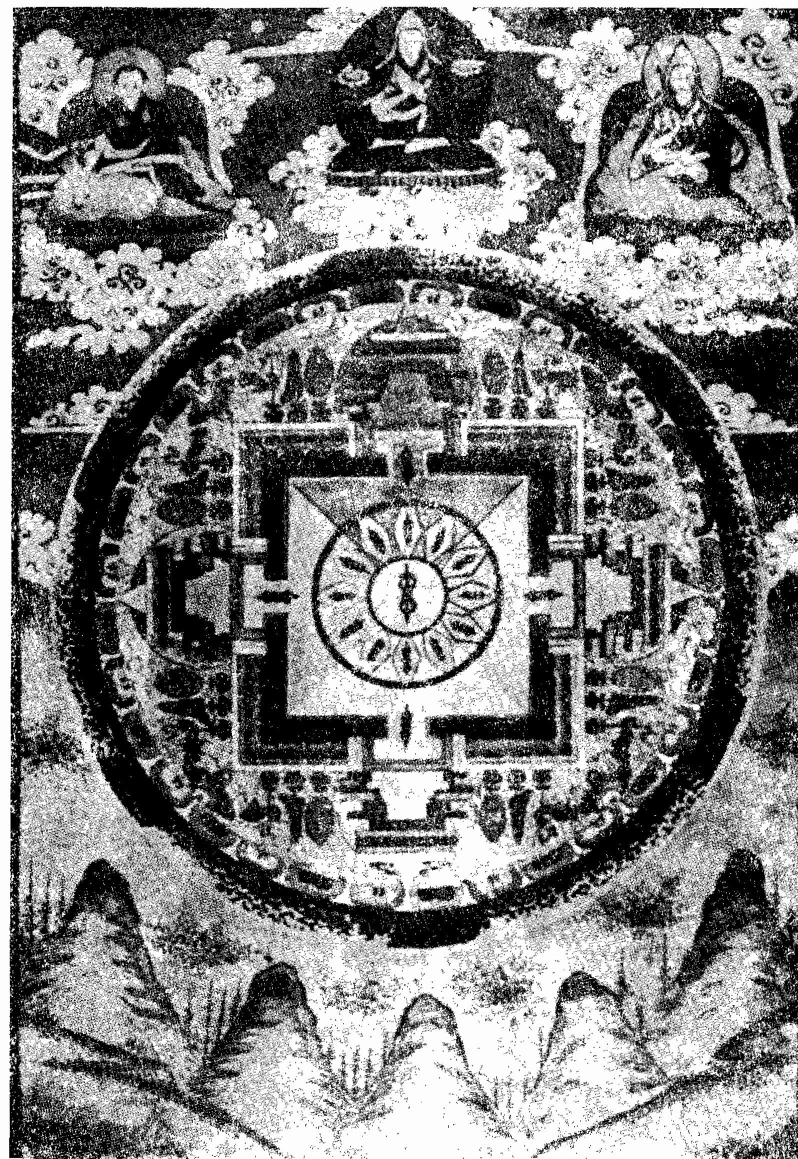
126 Nije na odmet poznavati tu visoku ocjenu; jer ona se podudara sa središnjim značenjima pojedinačnih simbola mandale, kojima su svojstvene iste osobine, tako reći »metafizičke«[5] naravi — jer, ako se posve ne varam, one predstavljaju psihičko središte osobnosti, koje nije istovjetno sa »ja«. Dvadeset sam godina promatrao te procese i tvorevine na razmjerno obilnom iskustvenom gradivu. Četrnaest sam godina o tome pisao ili govorio, kako ne bih predodredio svoja zapažanja. Ali kad mi je 1929. godine Richard Wilhelm predočio tekst »Zlatnoga cvijeta«, odlučio sam objaviti bar nagovještaj ishoda svojih zapažanja. U tome se ne može biti dostatno oprezan; jer nagon za oponašanjem, s jedne strane, i upravo bolesna žudnja domoći se tuđega perja i egzotički se njime okititi, s druge strane, zavodi odveć mnogo ljudi da posegnu za takvim »magičkim« motivima i primijene ih izvana, kao pomast. Čini se sve, pa i ono najbesmislenije, kako bi se izbjeglo vlastitoj duši. Vježba se indijska yoga u svim oblicima, brižno se pazi na dijetu, uči napamet teozofija, ponavljaju se mistički tekstovi svekolike svjetske književnosti — sve, jer se ne može izići na kraj sa samim sobom i jer ljudima potpunoma nedostaje vjera, kako bi iz vlastite duše moglo proizići bilo što korisno. Tako je duša s vremenom postala onim Nazaretom koji ne donosi ništa dobra, te se traži na sve strane svijeta, što dalje i neobičnije to bolje. Nipošto ne bih želio ometati te ljude u njihovim omiljenim zabavama; ali kad je netko tko bi htio da ga uzimaju ozbiljno isto tako zaslijepljen i misli kako se služim metodama i naucima yoge da bih svoje pacijente izveo na »pravi put«, tada moram prosvjedovati i tim ljudima predbaciti što moje tekstove čitaju s upravo kažnjivom nepomnjom. Ti su ljudi zacijelo do srži kostiju prožeti naukom da iz srca dolaze sve opake misli te da je čovječja duša sprem-

* napitak života, »čudotvorni« napitak

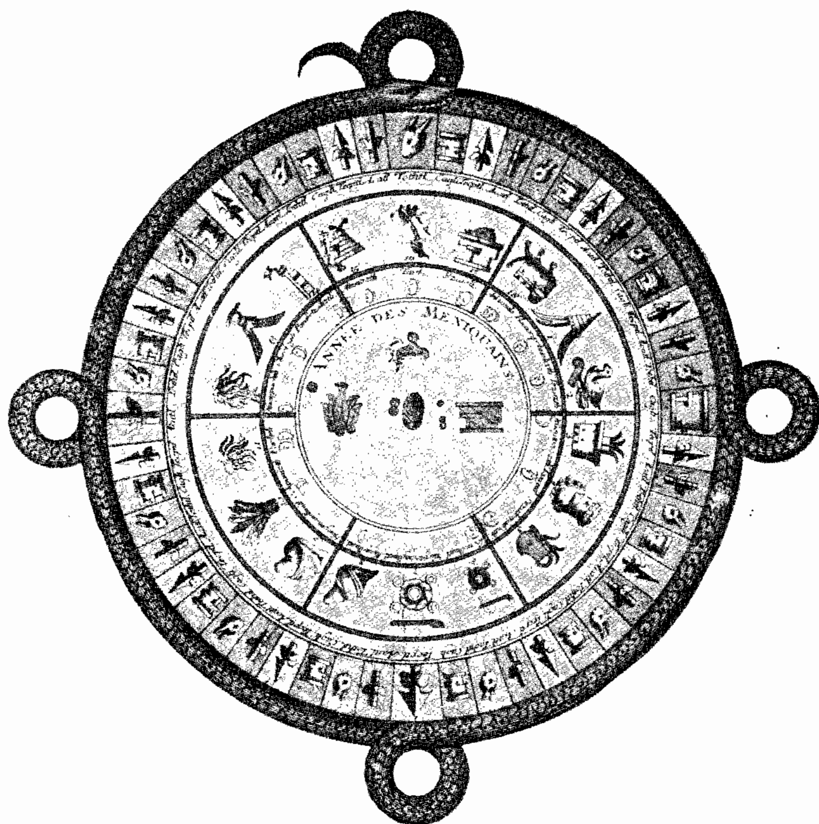
** napitak besmrtnosti

[4] Usp. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen.*

[5] Navodnici znače da izričajem »metafizički« ništa ne tvrdim, već ga uzimam u prenesenom, psihološkom smislu, označujući osebujni iskaz snova.



43 Lamaistička Vajramandala.



44 Meksički kalendar.

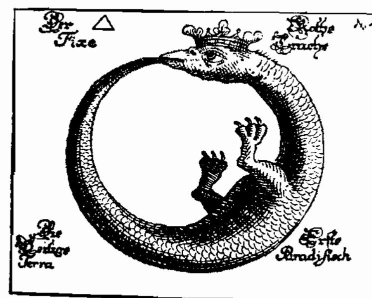
nica zloće. Kad bi tako bilo, Bog bi bio obavio beskrajno bijedan čin stvaranja, i bilo bi doista krajnje vrijeme prikloniti se gnostiku Markionu i otjerati nesposobna tvorca. Ćudoredno, naravno, neizmjerno godi prepustiti Bogu svu brigu oko takva doma za idiote, gdje nitko ne bi bio u stanju sâm staviti žlicu u usta. Čovjek zaslužuje da se sam pomuči oko sebe, i on u vlastitoj duši ima ono iz čega nešto može nastati[6]. Isplati se strpljivo promatrati što se zbiva u tišini duše, a najviše i naj-

[6] Meister Eckhart kaže: »ono nije vani, već unutra, posve unutra.« *(Deutsche Mystiker* II, str. 8,37).

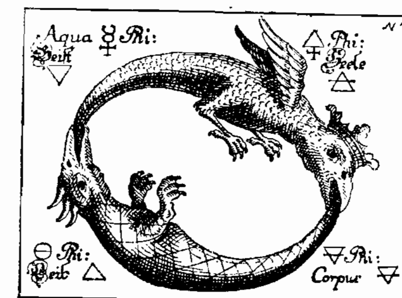
bolje događa se bez uprave izvana i odozgor. Spremno priznajem kako osjećam takvo počitanje prema onomu što se zbiva u čovječjoj duši te bih se bojao nespretnim zahvatima narušiti i nagrditi nečujno ravnanje prirode. Zbog toga sam ovdje čak odustao od vlastitih promatranja i, kako ne bih ometao proces, povjerio sam tu zadaću početniku koji nije bio opterećen mojim znanjem. Rezultati koje objelodanjujem čista su, savjesna i točna samopromatranja čovjeka odlučna razuma, kojemu nitko nije ništa sugerirao i koji ne bi ni dopustio da mu se išta sugerira. Istinski znalci psihičkog gradiva prepoznat će stoga bez poteškoća vjerodostojnost i neposrednost rezultatâ.



45 Hermo kao dušovođa.
Gema u jednom rimskom prstenu



46 Okrunjeni zmaj kao repožder.
Eleazar, *Uraltes chymisches Werk* (1760)



47 Krug koji tvore dva zmaja; u četiri ugla: znakovi četiriju prapočela.
Eleazar, *Uraltes chymisches Werk* (1760)

127 Potpunosti radi spominjem još jednom simboliku mandale u već obrađenim početnim snovima:

1. Vidni dojam 5: *zmija što opisuje krug oko snivatelja.*
2. San 17: *plavi cvijet.*
3. San 18: *čovjek sa zlatnicima na dlanu. Omeđeni prostor za varijetetsku predstavu.*
4. Vidni dojam 19: *crvena kugla.*
5. San 20: *globus.*

[Sljedeći simbol mandale pojavljuje se u prvome snu novoga niza.]

128 6. SAN:

Slijedi ga nepoznata žena. On neprestance trči u krugu.

129 Zmija u prvom snu mandale bila je anticipativna, kao što često biva kada lik koji uosobljuje određeni oblik nesvjesnoga čini ili otrpi štogod što sam subjekt doživljava kasnije. Zmija nagovješćuje kružni pokret, u koji je subjekt kasnije upleten: to znači da se u nesvjesnom odigrava nešto što se opaža kao kružni pokret, i ta pojava toliko nadire u svijest te je i subjekt njome zahvaćen. Nepoznata žena ili anima zastupa nesvjesno, koje toliko dugo salijeće snivatelja dok ovaj ne dospije u kružno gibanje. Time je jasno naznačeno moguće središte koje nije istovjetno s egom. Ego kruži oko središta.

130 7. SAN:

Anima mu spočitava kako se premalo stara o njoj. Tu je i ura koja pokazuje pet minuta do . . . (?).

131 Sličan položaj: nesvjesno ga salijeće kao žena puna zahtjeva. Iz toga nastaje ura koje se kazaljka giba u krugu. Pet minuta do . . . znači za svakog čovjeka, koji se ravna prema satu, stanovito stanje napetosti: jer kada prođe tih pet minuta, valja učiniti ovo ili ono. Možda je čak i u vremenskom tjesnacu. (Simbol kružnoga gibanja — usp. sl. 13 — uvijek je povezan s osjećajem napetosti, kao što ćemo vidjeti kasnije.)



48 »Putrefactio«* bez kojega se ne može postići »cilj« »opusa«**. (Zbog toga gađanje u metu.)

Stolcius de Stolcenberg, *Viridarium chymicum* (1624)

8. SAN: 132

Na brodu. Zaokupljen je novim načinom određivanja mjesta. Sad je predaleko, sad preblizu: pravo je mjesto u sredini. Tu je i karta na koju je ucrtana kružnica sa središtem.

Postavljena zadaća očigledno je odrediti središte, ispravno 133 mjesto. To je središte kruga. Dok je zapisivao san, snivatelj se prisjetio kako je nedavno sanjao o gađanju u metu; sad je ciljao previsoko, sad prenisko. Ispravni cilj bio je u sredini. Oba sna učinila su mu se veoma značajnima. Meta je kružnica sa središtem. Mjesto na moru određuje se prema zvijezdama što prividno kruže oko Zemlje. San zatim opisuje djelatnost koje je cilj stvoriti ili odrediti objektivno središte. To je središte izvan subjekta.

* gnjiljenje, truljenje

** djelo

134 9. SAN:

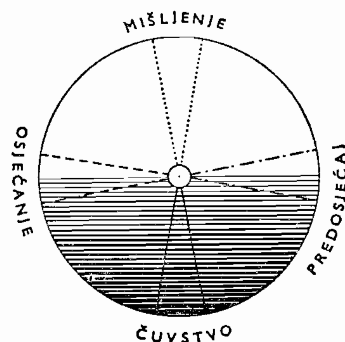
Ura s njihalom koja uvijek ide, a da se utezi ne spuštaju.

135 To je vrsta ure koje kazaljke idu neprestance i, kako bjelodano ne dolazi do trenja, ura je *perpetuum mobile*, vječno kružno gibanje. Ovdje se susrećemo s »metafizičkim« svojstvom. Kao što je već rečeno, upotrebljavam tu riječ sa psihološkoga stajališta, dakle, u prenesenu smislu. Time mislim da je svojstvo vječnosti iskaz nesvjesnoga, a ne hipostaza. Iskaz sna djeluje, razumije se, odbojno na moć znanstvene prosudbe snivatelja, ali baš on podaruje posebno značenje mandali. Veoma značajne stvari često se odbacuju zato što se čini da protuslove razboru i stavljaju ga na odveć tešku kušnju. Gibanje bez trenja daje uri obilježje kozmičkoga, čak i transcendentnoga, što svakako postavlja pitanje kakvoće koja prostornost i vremenitost psihičke pojave izražene u mandali čini dvojbenima. To podiže teško premostivu razliku prema iskustvenome ja: naime, ono drugo središte osobnosti nije u istoj ravnini kao i ego, jer protivno ovomu, ono ima svojstvo »vječnosti«, odnosno, razmjerne nevremenitosti.

136 10. SAN:

Na Peterhofstattu u Zürichu nalaze se snivatelj, liječnik, kozobrad i žena-lutka. Ova je neznanka, koja ne govori, i kojoj se nitko ne obraća. Ne zna se komu od trojice žena pripada.

137 Toranj sv. Petra u Zürichu ima uru s upadljivo velikim brojčanikom. Peterhofstatt je omeđeno mjesto, *temenos* u pravome smislu, prostor koji pripada crkvi. U tom je prostoru njih četvero. Satni krug podijeljen je na četvrtî, kao obzor. Snivatelj predstavlja svoj ego, kozobrad »namješteni« razum Mefista, žena-lutka animu. Lutka je dječji objekt; zbog toga primjeren izričaj za non-ego-narav anime, koja je obilježena kao objekt i time što »s njom nitko ne govori«. Negacija ukazuje (kao prije u snovima 6 i 7 [paragr. 128 i 130]) na manjkavi odnošaj između svijesti i nesvjesnoga; isto tako i dvojba komu »neznanka« pripada. Uz non-ego ide i »liječnik« koji vjerojatno sadrži blagu aluziju na mene, iako snivatelj tada nije bio ni u kakvoj vezi sa mnom.[7] Kozobrad, naprotiv, pripada egu. To stanje izravno podsjeća na odnošaje u *shemi funkcija* (sl. 49). Ako funkcije svijesti[8] zamislimo poredane u krug, najurazličenija funkcija obično je nosilac ega; njoj redovito pripada i jedna pomoćna funkcija. »Manje vrijedna« ili podređena funkcija, naprotiv, nesvjesna je i stoga projicirana u non-ego. I njoj pripada jedna pomoćna funkcija. Stoga nije nemoguće da četiri osobe prikazuju četiri funkcije i to kao sastavnice cjelovite osobnosti (znači, i nesvjesno je



49 Shematski prikaz četiriju funkcija svijesti. Tu se mišljenje uzima kao glavna funkcija, te je stoga u sredini svijetloga polukruga, dok čuvstvo kao manje vrijedna funkcija zaprema sredinu tamnoga polukruga, dok su dvije pomoćne funkcije djelimice svijetle, a djelimice tamne.

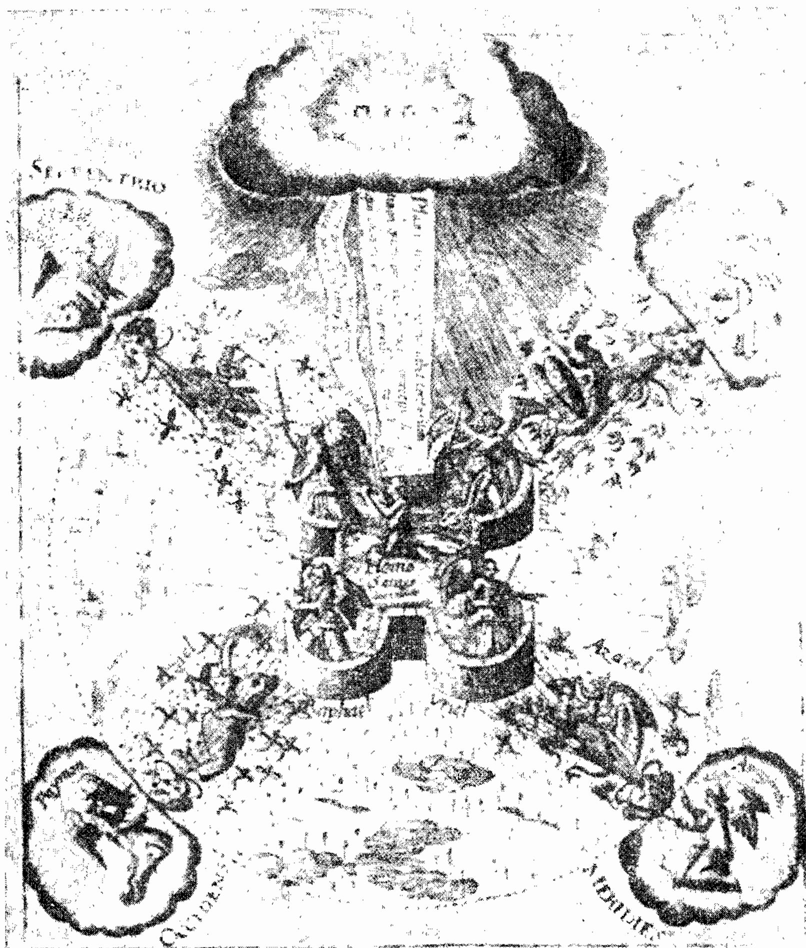
uključeno). Cjelovitost je ego plus non-ego. Stoga se središte kruga kao izraz cjelovitosti ne bi poklapao s egom, već sa sebstvom kao pojmom cjelovite osobnosti. (Središte s krugom također je veoma poznata alegorija za Božju narav.) U filozofiji upanišada sebstvo je ponajprije osobni atman, koji, međutim, istodobno ima kozmičko-metafizičko svojstvo kao nadosobni atman[9].

Sa sličnim predodžbama susrećemo se i u gnozi. Spomenut 138
ću pojam *anthroposa, plerome, monade* i iskre svjetlosti *(spinthēr)* u jednoj raspravi *Codex*-a *Brucianus*-a: »This same is he

[7] Budući da me san nije »imenovao«, već me tek nagovješćuje, nesvjesno očigledno nema namjeru isticati moju osobnu važnost.

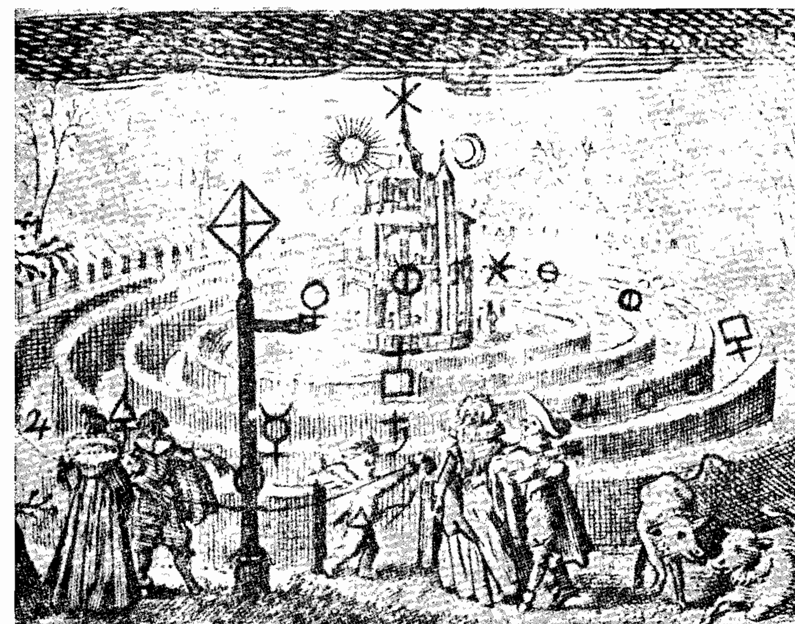
[8] Usp. Jung. *Psychologische Typen* /pogl. X/.

[9] Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I.



50 Tvrđa koja štiti od duhova bolesti.
Fludd, *Summum bonum* (1629)

⟨Monogenēs⟩ who dwelleth in the Monad (μονάς) which is in the Sētheus (σήθευς), and which came from the Place of which none can say where it is ... From him it is the Monad (μονάς) came, in the manner of a *ship*, laden with all good things (ἀγαθόν), and in the manner of a *field*, filled, or (ἤ) planted with every kind (γένος) or tree, and in the manner



51 Lapisov *sanctuarium* okružen putanjama ophodnicâ. Istodobno predstavlja labirint.
Van Vreeswyk, *De Groene Leeuw* (1672)

of a city (πόλις), filled with all races (γένος) of mankind ... This is the fashion of the Monad (μονάς) — all these being in it: there are twelve monads (μονάς) as a crown upon its head ... And to its veil (Καταπέτασμα) which surroundeth it in the manner of a defence (πύργος) there are twelve Gates (πύλη) ... This same is the Mother-city (μητρόπολις) of the Only-begotten (μονογενής)[10].«

[10] [»On ⟨Monogenēs⟩ isti je onaj koji stanuje u Monadi, koja je u Setheusu i dolazi iz mjesta za koje nitko ne zna gdje je ... Od njega je došla monada (jednoća) poput *broda*, natovarena svim dobrima, i poput *polja*, ispunjena ili zasađena najraznovrsnijim stablima, i poput *grada*, nastanjena svim rasama čovječanstva ... To je vrsta monade, jer sve to jest u njoj: dvanaest monada nalazi se u obliku krune na njezinoj glavi ... A što se tiče njezina vela koji je štiti, na njem je dvanaest ulaza ... To isto je matični grad samozačetoga.« — Podvukao Jung.] (Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise* [str. 89].)

139 Za objašnjenje dodajem: Sētheus (Set) je ime boga, a znači tvorac. Monogenēs je Božji Sin. Usporedba monade s poljem i gradom odgovara pojmu temenosa (sl. 50). Monada je također okrunjena (usp. »šešir« u prvome snu [paragr. 52] i snu 35 [paragr. 254]. Kao *metropolis* monada je žensko, kao i *padma* (lotos), temeljni oblik lamaističke mandale (u Kini: zlatni cvijet; na Zapadu: ruža i zlatocvijet). U cvijetu prebiva Božji Sin, koji postade Bogom[11]. U otkrivenju nalazimo janje



52 Harpokrat koji sjedi na lotosu.
Gnostička gema

u sredini nebeskoga Jeruzalema. U našem je tekstu isto tako rečeno da Sētheus prebiva u najsvetijem dijelu Pleromae, grada sa četirma gradskim vratima (slično u Indiji: brahmanski grad na vrhu svijeta, Meruu). Na svakim se vratima nalazi Monada[12]. Udovi anthropos-a, koji je izišao iz Autogenēs-a (Monogenēs-a) odgovaraju četirma gradskim vratima. Monada je iskra svjetla (*spinthēr*) i slika oca, istovjetna s Monogenēs-om. Jedan zaziv glasi: »Thou art the House and the Dweller in the

[11] Buddha, Šiva itd. u lotosu (sl. 52); Krist u ruži, u krilu Marijinu (bogato gradivo o tome u: Salzer, *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens*); klijalište dijamantnoga tijela u zlatnome cvijetu. Usp. *circumambulatio** u četvrtastu prostoru, san 16, paragr. 164.

* hodanje uokolo, obilaženje, kruženje

[12] Baynes, nav. dj. str. 58. Usp. *Vajramandalu* (sl. 43), gdje se u središtu, okruženo s dvanaest manjih, nalazi veliko *dorje*, poput *Monade* okrunjene sa dvanaest monada. Povrh toga, u svakima od četiriju gradskih vrata nalazi se po jedno *dorje*.

House.[13] »Monogenēs stoji na *tetrapezi*[14], stolu ili povišenu mjestu sa četiri stupa, što odgovara četverstvu četiriju evanđelista.[15]

Pojam lapisa ima više dodirnih točaka s ovim predodžbama. Tako lapis u Herma kaže: »Me igitur et filio meo coniuncto, nil melius ac venerabilius in Mundo fieri potest[16].« Monogenēs se naziva i »tamnim svjetlom«[17]. U »Rosarium-u« kaže Hermo: »Ego 'lapis' gigno lumen, tenebrae autem naturae meae sunt.[18]« Alkemija isto tako poznaje *sol niger*, crno sunce[19] (usp. sl. 34). 140

Zanimljiva paralela s Monogenēs-om, koji prebiva u krilu matičnoga grada i istovjetan je s okrunjenom Monadom, zaogrnutom velom, jest sljedeće mjesto u *Tractatus*-u *aureus*-u, poglavlje IV: »Kralj međutim vlada, o čemu svjedoče njegova braća, i govori: 'Okrunjen sam i okićen dijademom, a vi me opremiste kraljevstvom, te donosim radost srcima i, vezan za ruke i grud majčinu i za njezinu tvar, činim da se moja tvar drži na okupu i miruje, i sastavljam nevidljivo iz vidljivoga; tada će se pojaviti skriveno i sve što su filozofi skrivali, stvarat će se iz nas. Shvatite stoga ove riječi, o slušatelji, čuvajte ih i razmišljajte o njima, i ne tražite ništa drugo. 141

[13] [Ti si kuća i stanovnik kuće], nav. dj. str. 94.

[14] nav. dj. str. 70.

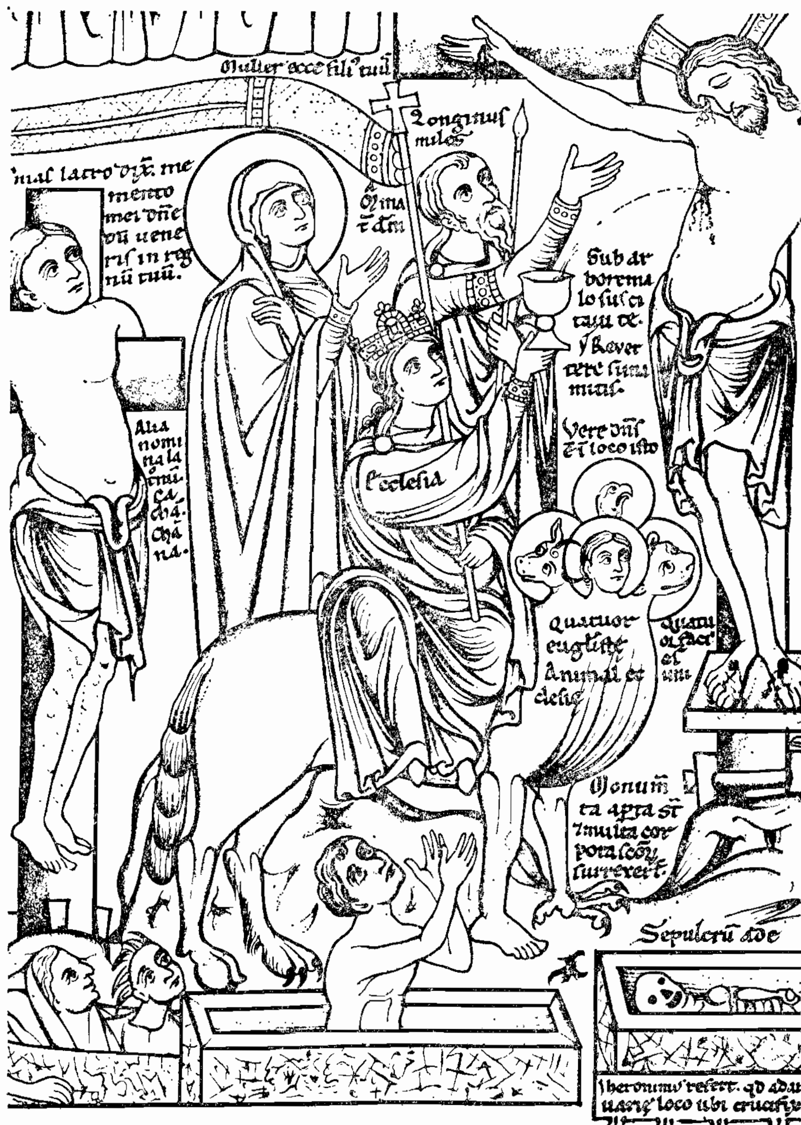
[15] Usp. Irenaeus, [*Adversus haereses*], III, XI, i Clemens, *Stromata*, V, VI. Slično i *tetramorf* kao jahaća životinja Crkve. (sl. 53).

[16] *Rosarium* (*Art. aurif.* II, str. 240). Hermovi navodi uzeti su iz četvrtoga poglavlja knjige *Tractatus aureus* [*Ars chem.*, str. 23 i d. i *Bibl. chem.* I, str. 427 i d.]: »Ništa se bolje i dostojnije u svijetu ne može dogoditi od mojega sjedinjenja sa sinom.«

[17] Baynes, nav. dj. str. 87.

[18] Navodi Herma kako ih donosi nepoznati autor *Rosarium*-a sadrže hotimične izmjene, koje znače mnogo više nego tek pogrešno čitanje. To su istinske nove tvorbe, kojima on, s pomoću Hermova imena, podaruje veći autoritet. Uspoređivao sam tri tiskana izdanja *Tractatus*-a *aureus*-a iz 1566, 1610. i 1692. godine te sam utvrdio da se sva tri podudaraju. Navodi u *Rosarium*-u (str. 239) u *Tractatus*-u *aureus*-u (str. 23 i d.) glase: »Iam Venus ait: Ego genero lumen, nec tenebrae meae naturae sunt ... me igitur et fratri iunctis nihil melius ac venerabilius.« [Jer Venera kaže: Ja proizvodim svjetlo i tmina ne pripada mojoj naravi ... Stoga ništa nije bolje i dostojnije štovanja od sjedinjenja mojega s mojim bratom.]

[19] Usp. Mylius, *Phil. ref.*, str. 19.



53 Tetramorf* kao jahaća životinja crkve.
Herrad von Landsberg, *Hortus deliciarum*. Pribijanje na križ (oko 1180)

* doslovno: 'četverolik', to jest: stvar sa četiri različita značenja ili naravi

Čovjek od početka nastaje iz naravi, koje je utroba meso, i ni iz koje druge tvari.'«

»Kralj« se odnosi na lapis. Lapis je »gospodar«, što se vidi iz sljedećeg mjesta u *Rosarium*-u:[20] »Et sic Philosophus non est Magister lapidis, sed potius minister.« Isto se tako konačno stvaranje lapisa u liku okrunjena hermafrodita označuje kao *aenigma regis*[21]. Jedan njemački stih koji govori o *aenigmi* glasi[22]: 142

A ovdje car je rođen uznositi,
Od koga veći ne može rođen biti.
Poslužila mu narav ili umijeće
Nijedan živi stvor stvoriti ga neće.
Filozofima kao Sin on slovi,
Koji sve može što i ovi. (Sl. 54)

Posljednja dva retka možda se izravno odnose na gornji navod iz Hermesa. 143

Kao da je alkemičarima sinulo kako Sin, koji prema antičkom (i kršćanskom) poimanju vječno prebiva u Ocu i koji se očitovao kao dar Božji čovječanstvu, jest nešto što čovjek, naravno uz Božju pomoć (*Deo concedente*), može stvoriti sam iz vlastite naravi. Krivovjerje te misli bjelodano je. 144

Ženska narav podređene funkcije potječe od miješanja s nesvjesnim. Budući da nesvjesno ima ženski predznak, ono je utjelovljeno u animi (to jest, kod muškarca; kod žene je obrnuto.[23] 145

Uzmemo li da se tim i prethodnim snovima doista misli na nešto što u snivatelja s pravom stvara osjećaj velike važnosti, i uzmemo li, nadalje, da ta važnost odgovara stajalištima na koja se oslanja komentar, onda ovdje postižemo vrhunac samopromatračke intuicije, koja ne može biti smjelija nego što jest. Za nepripremljenu svijest, međutim, i vječna ura s njihalom teško je probavljiv zalogaj, koji bi lako mogao oslabiti misli što lete odveć visoko. 146

[20] *Art. aurif.* II, st. 356. [Te tako filozof nije gospodar kamena, već prije njegov sluga.]

[21] nav. dj. str. 359.

[22] nav. dj. str. 359 i d.

[23] Usp. Jung, *Die Beziehungen* [paragr. 296 i d.]



Ænigma Regis.

Hie ist geboren der Keyser aller ehren/
Kein höher mag vber jn geboren werden.

54 Hermafrodit sa tri zmije i jednom zmijom; dolje: troglavi merkurski zmaj.

Rosarium philosophorum u: *Artis auriferae* II (1593)

147 11. SAN:

Snivatelj, liječnik, pilot i nepoznata žena lete zrakoplovom. Odjednom kugla za kroket razbija zrcalo, nužno navigacijsko sredstvo, i zrakoplov se ruši. Ponovo dvojba kome pripada neznanka.

148 Liječnik, pilot i neznanka označeni su kao oni koji pripadaju non-egu. Sve troje su stranci. Snivatelj, dakle, posjeduje samo još izdvojenu funkciju koja nosi ego, što znači da je nesvjesno znatno ojačalo. Kugla za kroket pripada igri u kojoj se kugla izbacuje u luku. U snu 8 [paragr. 69] kaže se, kako se ne smije (letjeti?) iznad dùge, već se treba provući *ispod nje.* Onaj tko ide iznad nje, pada dolje. Čini se kao da je let ipak bio odveć visok. Kroket se igra na zemlji, a ne u zraku. Čovjek se ne bi smio uzdizati iznad »zemlje«, to jest, iznad krute zbilje, s pomoću »duhovnih« uvida, i izmicati joj tako, kao što se često događa kada netko ima blistave intuicije. Čovjek se nikad ne može vinuti na visinu svoje slutnje, te se stoga ne bi smio poistovjetiti s njom. Samo bogovi mogu preko dùgina mosta; smrtnici hodaju po zemlji i podložni su njezinim zakonima. (Sl. 16). U svjetlu mogućnostî njegove slutnje, čovjekova je zemnost zasigurno nesavršenost vrijedna žaljenja. Ali upravo ta nesavršenost njemu je urođena i pripada njegovoj zbilji. Jer on se ne sastoji samo od svojih najboljih slutnji, najviših zamisli i težnji, već i iz neželjenih datosti, kao što su baštinjene osobine i onaj neizbrisivi niz sjećanja koji mu dovikuje: »To si učinio, i takav si!« Čovjek je doduše izgubio svoj stari gmazovski rep, ali mu je zato o dušu obješen lanac koji ga vezuje za zemlju: ništa manje već homerski lanac* »datostî«, koje su toliko važne te je, uz pogibelj da nikad ne postane junakom ili svecem, bolje da čovjek ostane povezan s njima. (Povijest nam donekle daje pravo da tim kolektivnim normama ne pridajemo nikako sveopće značenje.) Povezanost sa zemljom ne znači da se ne može rasti; naprotiv: ona je *conditio sine qua non* toga rasta. Ali nijedno se visoko, plemenito stablo nije odreklo svojega korjenja. Jer ono ne raste sȁmo prema gore već i prema dolje. Pitanje kamo idemo zasigurno je izuzetno važno; ali čini mi se da je isto toliko važno pitanje tko ide i kamo? Međutim, taj 'tko' uvijek vodi prema 'odakle'. Za trajno posjedovanje visine potrebna je veličina. Ali svatko se može uzoholiti. Teško je pogoditi sredinu (vidi san 8 [paragr. 132]). Za to je prijeko potrebno biti svjestan dviju strana ljudske osobnosti, njezinih ciljeva i njezina podrijetla. Ta dva oblika nikada ne bi smjeli razdvajati razuzdanost ili kukavstvo.

* [Angloameričko izdanje ima na ovome mjestu sljedeću napomenu: »'Homerski lanac' u alkemiji jest s Hermom Trismegistom započeti niz mudraca koji međusobno povezuju nebo i zemlju. Istodobno to je lanac tvari i različitih kemijskih stanja, koji se očituju tijekom alkemijskoga procesa. Usp. *Aurea catena Homeri.*«]

149 »Zrcalo« kao »nužno navigacijsko sredstvo« nedvojbeno se odnosi na razum, koji može misliti i neprestance nas nagovara da se poistovjetimo s njegovim opažajima (»odražajima«). Schopenhaueru je »zrcalo« omiljena metafora za razum. Razum je primjereno označen izričajem »navigacijsko sredstvo«, budući da je prijeko potreban vodič čovjekov na morskim bespućima. Ali kada gubi tlo pod nogama i započne spekulirati, zaveden intuicijom što luta bezgraničnim prostorima, stanje postaje pogibeljnim. (Sl. 55).

150 Sa trima osobama iz sna snivatelj ponovo i ovdje tvori četverstvo. Nepoznata žena, anima, svaki put predstavlja »manje vrijednu«, to jest, neuobličenu funkciju, dakle, u našega snivatelja ona predstavlja *čuvstvo*. Kugla za kroket pripada motivu »okrugloga«, te je stoga simbol cjelovitosti, to jest, sebstva, koje je ovdje *neprijateljski* nastrojeno prema razumu (zrcalu). Snivatelj očito previše brodi razumom te tako ometa proces individuacije. U raspravi »De vita longa« Paracelsus ovo četvero označuje kao *Scaiolae*, dok sebstvo naziva »Adechom« (od Adam — prvi čovjek). Paracelsus ističe kako oboje zadaju poteškoće »djelu«, tako te se gotovo može govoriti o neprijateljstvu Adechovu.[24]

151 12. SAN:

Zajedno s ocem, majkom i sestrom snivatelj se nalazi u veoma pogibeljnom položaju na tramvajskome peronu.

152 I ovdje snivatelj s osobama iz sna tvori četverstvo. Pad vodi u samo djetinjstvo, gdje čovjek još ni izdaleka nije stekao cjelovitost. Njegova obitelj predstavlja cjelovitost koja svoje sastavnice projicira na članove obitelji, uosobljujući ih time. Budući da je regresivno, to je stanje pogibeljno za odrasla čovjeka; jer ono znači rascjep njegove osobnosti, što primitivan čovjek osjeća kao prijeteći »gubitak duše«. Pri rascjepu ponovo se izvlače van dijelovi osobnosti koji su tako mukotrpno bili ujedinjeni. Pojedinac gubi svoju krivnju i zamjenjuje je infantilnom nedužnošću; opet jednom zločesti je otac kriv za ovo, a okrutna majka za ono, i on je uhvaćen u taj neporeciv, uzročni lanac poput muhe u paukovu

[24] Usp. *Paracelsus als geistige Erscheinung* [paragr. 209 i d.]



55 Faust pred čarobnim zrcalom.
Rembrandt grafika (oko 1652)

mrežu te ne opaža da je izgubio ćudorednu slobodu.[25] Koliko god se roditelji i praroditelji ogriješili o dijete, *odrasla* osoba proglašuje to datošću o kojoj mora voditi računa. Samo glupana zanima nečija tuđa krivnja, na kojoj se ništa ne može izmijeniti. Pametan čovjek uči samo na vlastitoj krivnji. On će se zapitati: Tko sam te mi se sve ovo događa? Svrnut će pogled u vlastite dubine, kako bi tamo pronašao odgovor na sudbinsko pitanje.

153 Dok je u prethodnom snu zrakoplov bio prometalo, ovdje je to tramvaj. Vrsta prometala u snu opisuje vrstu gibanja, odnosno, način gibanja kroz vrijeme — drugim riječima: kako se živi duševno, da li individualno ili kolektivno, da li spontano ili mehanički. U zrakoplovu vodi ga pilot koji mu je nepoznat; znači, nose ga intuicije nesvjesna podrijetla. (Pogreška je u tome što se pri upravljanju odviše koristi »zrcalo«.) Ovdje se nalazi u zajedničkom prometalu, snu, gdje mu se svatko može pridružiti; znači, giba se i ponaša kao i svi drugi. Pa ipak, i tu ih je četvero, što će reći da se zbog svoje nesvjesne težnje za cjelovitošću snivatelj zatekao u oba prometala.

154 13. SAN:

U moru leži blago. Treba roniti kroz uzak otvor. Pogibeljno je; ali dolje će naći sudruga. Snivatelj se odvažio na skok u tminu i otkriva dolje lijep, pravilno zasađen vrt, s vodoskokom u sredini (sl. 56).

155 U moru nesvjesnoga skrivena je »teško dostupna dragocjenost«, do koje mogu doprijeti samo odvažni. Nagađam da je dragulj i »sudrug« netko tko kroz život ide pokraj nas i s nama — zacijelo bliska analogija s osamljenim egom, kojemu se u sebstvu pridružuje sudrug; jer »sebstvo« je isprvice neobičan non-ego. To je motiv čarobnog suputnika. Navodim tri glasovita primjera: učenici na putu u Emaus, *Bhagavadgîta* (Krišna i Arjuna) i 18. sura u *Kur'anu* (Mojsije i El-Khidr.[26] Nagađam dalje da su blago u moru, sudrug i vrt s vodoskokom jedno te isto: naime, sebstvo. To jest, vrt je opet te-

[25] Meister Eckhart kaže: »... 'Nisam došao na zemlju donoseći mir, već mač da odsiječem sve stvari, da te odvojim od brata, djeteta, majke, prijatelja, koji su zapravo tvoji neprijatelji.' Jer onaj tko ti ugađa, tvoj je istinski neprijatelj. Ako ti oči sve vide, uši sve čuju, a srce sve upamti, tada će zapravo sve to uništiti tvoju dušu.« *(Deutsche Mystiker* II, str. 14, 23 i d.).



56 Zdenac mladosti — *Codex de Sphaera* (15. st.)

[26] Usp. Jung, *Über Wiedergeburt* [paragr. 135 i d.].

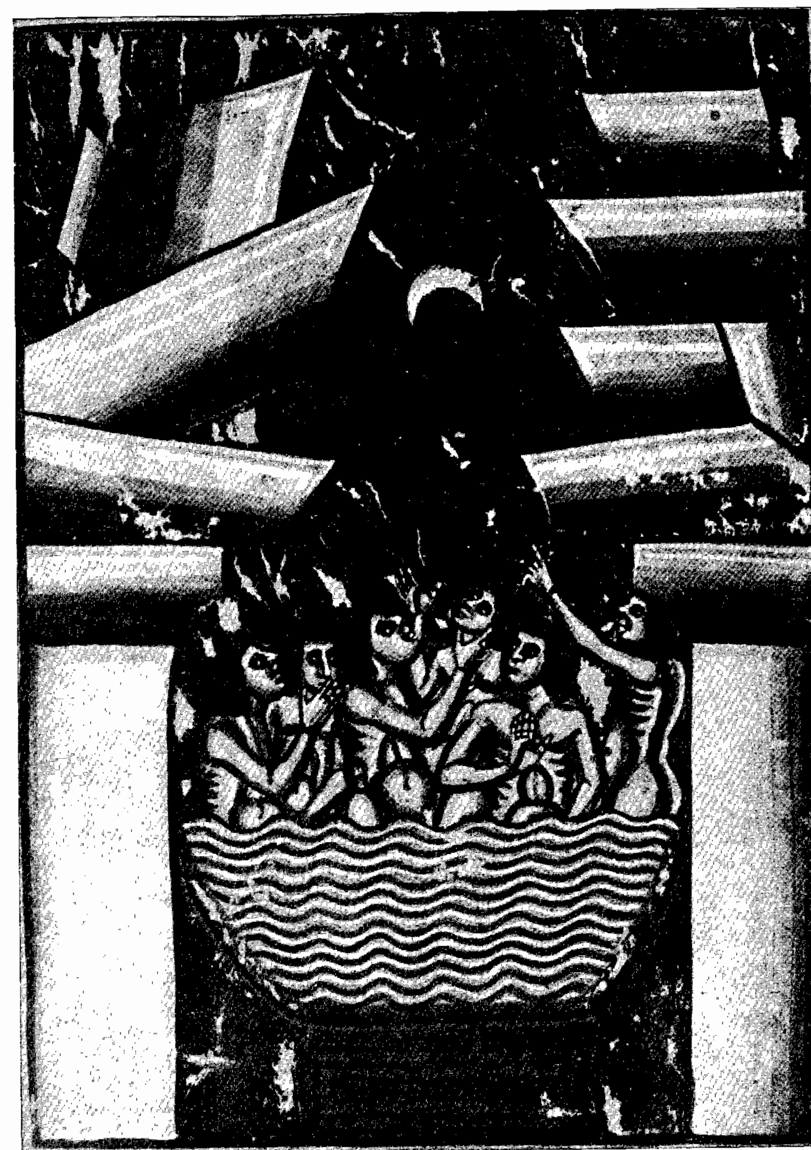
menos, a vodoskok je izvor »žive vode« koji spominje *Ivan*, 7,38, a kojeg je tražio i našao Mojsije iz *Kur'ana*, a s njim i pored njega Khidr[27], jedan od »naših slugu kojega smo naoružali našom milošću i našom mudrošću« (18. sura). A prema legendi pustinjsko je tlo okolo Khidra procvjetalo proljetnim cvijećem. Po uzoru na ranokršćansko graditeljstvo slika temenosa s izvorom razvila se u islamskom graditeljstvu u dvorište džamije i u obrednu praonicu u sredini (primjerice Ahmed ibn Tulûn u Kairu). Slično se može vidjeti u našem zapadnoeuropskom klaustaru sa zdencem u vrtu. To je i »ružičnjak filozofâ« koji nam je poznat iz alkemijskih rasprava i koji se kasnije često prikazivao na lijepim bakrorezima. »The Dweller in the House« (usp. komentar o snu 10 [paragr. 139]) jest »sudrug«. Sredina i krug, prikazani ovdje kao zdenac i vrt, analogije su lapisa, koji je između ostaloga i živo biće. (Sl. 25 i 26). Kod Herma (u *Rosarium*-u«) lapis govori: »Protege me, protegam te. Largire mihi ius meum, ut te adiuvem.«[28] Lapis je ovdje dobar prijatelj i pomagač, koji pomaže ako se njemu pomogne, što naznačuje kompenzacijski odnošaj. (Ovdje podsjećam na ono što je rečeno u komentaru o desetom snu [paragr. 138 i d.], napose na paralelu Monogenēs — lapis — sebstvo.)

156 Pad na zemlju vodi, dakle, do morskih dubina, u nesvjesno, i tu će temenos zaštititi snivatelja od rascjepa osobnosti zbog povratka u infantilno stanje. Stoga je situacija donekle slična onoj u snovima 4 i 5 [paragr. 58 i 62], gdje čarobni krug mora zaštititi od nesvjesnoga i od privlačenja njegove mnogolikosti. (Posve slično, pogibli kušnje približavaju se Polifilu na početku njegove *nekyiae*.)

157 Kao i El-Khidr, izvor života je dobar sudrug, iako pomalo dvojben, što je prema Kur'anu bolno iskusio stari Mojsije — jer taj je izvor simbol životne snage koja se neprestance obnavlja (sl. 57, te 25, 26, 27 i 84), ure koja se nikad ne zaustavlja. Nekanonska riječ Gospodnja glasi: »Tko je blizu

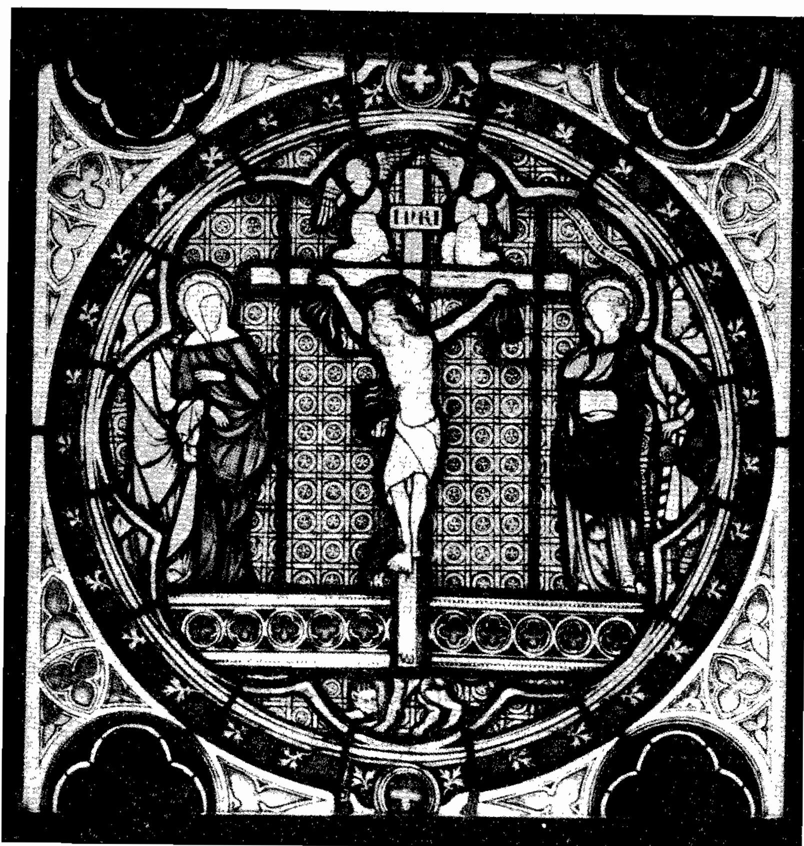
[27] Vollers, *Chidher* II, str. 235 i d.

[28] *Art. aurif.* II, str. 239. [Zaštiti me i ja ću te zaštititi. Daruj mi što mi pripada, kako bih ti pomogao.] U izdanju iz godine 1566. *(Ars chemica)* taj navod iz *Tractatus*-a *aureus*-a glasi: »Largiri vis mihi meum ut adiuvem te.« [Darovat ćeš mi moje, kako bih ti pomogao.]



57 Carska kupelj sa čudotvornom izvorskom vodom pod utjecajem Sunca i Mjeseca.

Biblioteca Angelica (14. st.)



58 Krist kao ognjeno vrelo s »plamenim« ranama.
Vitraj iz kora crkve nekadašnjeg samostana u Königsfeldenu, Švicarska (14. st.)

mene, blizu je ognju.«[29] Kao što je taj ezoterički Krist izvor ognja (sl. 58), što je zacijelo u vezi s Heraklitovim πῦρ ἀεὶ ζῶον*, tako je *aqua nostra* prema poimanju alkemijskih fi-

[29] Jedan navod iz Aristotela u *Rosarium*-u (*Art. aurif.* II, str. 317) kaže: »Elige tibi pro lapide, per quem reges venerantur in Diadematibus suis... *quia ille est propinquus igni.*« [Odaberi za svoj kamen ono zbog čega se štuju kraljevi u svojim krunama... *jer taj je* ⟨*kamen*⟩ blizak *ognju.*].

* oganj vječno živući

lozofa *ignis* (oganj)[30]. Izvor ne znači samo protjecanje života već i njegovu toplinu, upravo, vrelinu, tajnu žudnje, koja uvijek ima ognjene sinonime.[31] *Aqua nostra* koja sve razara neizbježan je sastojak pri proizvodnji lapisa. A izvor dolazi odozdo, te put stoga vodi dolje ispod. Samo *dolje* može se naći ognjeni izvor života. To dolje naravna je povijest čovjekova, njegova uzročna povezanost sa svijetom nagona (sl. 16). Bez te povezanosti ne mogu nastati ni lapis ni sebstvo.

14. SAN: 158

Odlazi s ocem u ljekarnu. Tamo se za malu cijenu mogu dobiti vrijedne stvari, prije svega, posebna voda. Otac mu priča o zemlji iz koje voda potječe. Zatim se vlakom vozi preko Rubikona.

U drevnoj »ljekarnici« s njezinim staklenkama i lončićima, 159
njezinim vodama, *lapis*-om *divinus*-om i *infernalis*-om te eliksirima*, očuvao se onaj posljednji uočljivi ostatak alkemijske kuharnice onih koji u *donum spiritus sancti***, »dragocjenu daru«, ne vide drugo već himeru zlatotvorstva. »Posebna voda« tako reći je doslovce *aqua nostra, non vulgi*[32]. Lako je shvatiti zašto ga otac vodi do izvora života, budući da je na-

[30] Usp. tekst Komariosa, u kojemu Kleopatra objašnjava značenje vode. (Berthelot, *Alch. grecs*, IV, XX, 8 i d.).

[31] *Rosarium* (*Art. aurif.* II, str. 378): Lapis noster hic est ignis ex igne creatus et in ignem vertitur, et anima eius in igne moratur.« [Ovaj naš kamen jest oganj stvoren iz ognja, i postaje ognjem, a duša mu prebiva u ognju.] Predložak ovomu mogao bi biti: »Item lapis noster, hoc est ignis ampulla, ex igne creatus est, et in eum vertitur.« [I naš je kamen, ognjena boca, stvoren iz ognja i vraća se u oganj.] (*Allegoria Sapientum* u *Bibl. chem.* I, str. 468a)

* Izvorno njem. *Magisterien*, od lat. *magisterium*, u značenju: ljekovito naravno načelo, kamen mudracâ, čudotvorni kamen i sl.

** dar Duha Svetoga

[32] *Aqua nostra* naziva se i *aqua permanens*, što odgovara grčkome ὕδωρ θεῖον: »aqua permanens, ex qua quidem aqua lapis noster preciosissimus generatur«, kaže se u *Turba philosophorum*. (*Art. aurif.* I, str. 13). [Trajna voda iz koje nastaje naš najdragocjeniji kamen.] »Lapis enim est haec ipsa permanens aqua, et dum aqua est, lapis non est« (nav. dj. str. 16). [Jer kamen je ta trajna voda i dokle god je voda, nije kamen.] Jeftinoća vode mnogostruko se ističe, tako primjerice nav. dj., str. 29: »Quod quaerimus publice minimo precio venditur, et si nosceretur ne tantillum venderent mercatores.« [Ono što tražimo očigledno se prodaje po posve niskoj cijeni, a kad bi se ono prepoznalo, trgovci ga ne bi prodavali tako jeftino.]

ravni tvorac njegova života. Otac tako reći predstavlja zemlju ili tlo iz kojega je potekao izvor njegova života. Ali slikovito rečeno, on je »duh koji poučava«, uvodeći snivatelja u smisao života i objašnjavajući mu njegove tajne prema nauku starih. On je prenositelj tradicionalne mudrosti. Međutim, očinski učitelj naših dana ispunjava tu zadaću samo još u sinovu snu, u arhetipskome liku oca, »staroga mudraca«.

160 Do vode života lako je doći; jer nju posjeduje svatko, ali ne zna njezinu vrijednost. »Spernitur a stultis«: glupaci je preziru, jer smatraju da je sve dobro uvijek vani i negdje drugdje, te da vrelo u njihovoj vlastitoj duši nije ništa drugo do... Kao i lapis, ona je »*pretio quoque vilis*«, na maloj cijeni, te je stoga, kao u Spittelerovu »Prometeju«, svi od velikog svećenika i akademika do seljaka »in viam eiectus«, »bacaju« na ulicu, gdje će Ahasver podići dragulj i spremiti ga u džep. Blago ponovo tone u nesvjesno.

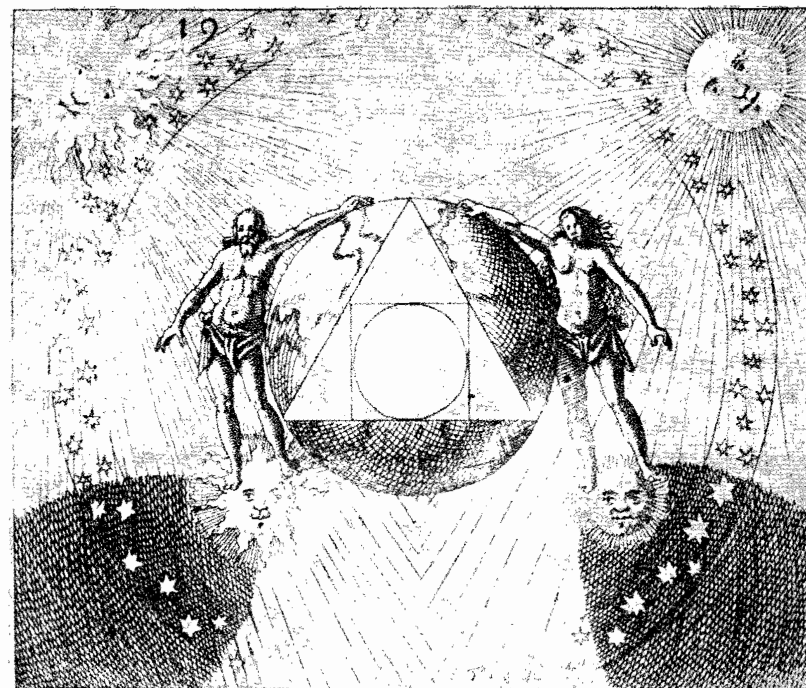
161 Ali snivatelj je nešto zapazio i pun odlučnosti prelazi Rubikon. Shvatio je da ono protjecanje i onaj oganj života ne valja potcjenjivati, već da su oni prijeko potrebni za ozbiljenje njegove cjelovitosti. Ali preko Rubikona nema povratka.

162 15. SAN:

Četiri osobe plove niz rijeku: snivatelj, otac, stanoviti prijatelj i nepoznata žena.

163 Ako je »prijatelj« neka određena, dobro poznata osoba, onda pripada svjesnome svijetu njegova ja, kao i otac. Time se zbilo nešto veoma bitno: u snu 11 [paragr. 147] nesvjesno je bilo tri naprama jedan; sada je omjer obrnut: snivatelj je troje naprama jednome (nepoznata žena). Moć nesvjesnoga je dakle umanjena. Razlog je tomu što se uranjanjem donje pridružuje gornjemu, to jest, snivatelj se odlučio ne živjeti samo kao netjelesno duhovno biće već prihvatiti i tijelo i svijet nagona, zbilju ljubavnih i životnih problema te se ponašati sukladno tome.[33] To je bio Rubikon koji je prešao.

[33] U alkemičarâ većinom tek nejasno naznačeno, primjerice navod iz Aristotela u *Rosarium*-u *(Art. aurif.* II, str. 318): »Fili, accipere debes de pinguiori carne« [Sine, moraš uzeti od masnijega mesa.] U *Tractatus*-u *aureus*-u (pogl. IV) kaže se: »Homo a principio natura generatur cuius viscera carnea sunt...« [Čovjek je podrijetlom stvoren iz naravi, i njegova je utroba meso.]



59 »Sve stvari žive kao tri /Ali su sretne tek kao četiri« (kvadratura kruga).

Jamsthaler. *Viatorium spagyricum* (1625)

16. SAN: 164

Nazočno je mnogo ljudi. Svi se u četverokutu kreću ulijevo. Snivatelj nije u sredini, već sa strane. Kažu da hoće ponovo stvoriti gibona.

Ovdje se prvi put javlja četverokut. On je vjerojatno nastao, uz pomoć četiriju osoba, iz kruga. (To će se kasnije potvrditi.) Kao lapis, *tinctura rubea* i *aurum philosophicum* i kvadratura kruga zaokupljala je srednjovjekovne duhove. Kvadratura kruga simbol je *opus*-a *alchymicum*-a (sl. 59), rastavljajući početno kaotično jedinstvo u četiri počela i ponovo ih sastavljajući u više jedinstvo. Jedinstvo je prikazano krugom, a četiri počela četverokutom. Nastanak jednoga iz četiriju posljedak je procesa destilacije, odnosno, sublimaci- 165

je, koji se odvija u »kružnome« obliku; to znači da je destilat bio podvrgnut različitim destilacijama[34], kako bi »duša« ili »duh« bili izlučeni u najčišćem obliku. Posljedak se obično naziva kvintesencijom*, ali to nipošto nije jedino ime »jednoga«, kojemu se podjedno nadaju, a nikad ga ne postižu. Ono, kako kažu alkemičari, ima »tisuću imena«, kao i »materia prima**. O kružnoj destilaciji kaže Heinrich Khunrath (»Confession«)[35]: »Kružnim gibanjem ili kružnim filozofskim obrtanjem *quaternarius*-a . . .*** postići će se opet najviša i najčišća jednostavnost ili priprostost . . . Monadis Catholicae plusquamperfectae**** . . . Iz nečistoga, grubog Jednog nastat će najčišće suptilno Jedno« itd. Dušu i duh valja odijeliti od tijela, što je jednako smrti: »Stoga i kaže Pavao iz Tarsa: Cupio dissolvi, et esse cum Christo[36] . . . Zato, dragi filozofe, moraš uhvatiti duh i dušu magnesie[37].« Duh (odnosno, duh i duša) jest *ternarius* (trobroj), koji se najprije odvaja od tijela, a pošto se ovo očisti, opet se ulijeva u nj.[38] Tijelo je očigledno četvrto. Stoga se Khunrath poziva na mjesto iz Pseudo-Aristotela,[39] gdje iz trokuta u četverokutu opet nastaje krug[40]. Taj kružni lik predstavlja, pored ouroborosa što od repa proždire sama sebe, temeljnu alkemičarsku mandalu.

[34] Usp. Jung, *Paracelsus als geistige Erscheinung* [paragr. 185 i d.].

* doslovno: ,peta bit'; inače: bît bilo koje stvari

** prvotna (prva) tvar

[35] *Von hylealischen Chaos*, str. 204 i d.

[36] »Imam želju umrijeti i biti s Kristom« (*Fil* I, 23).

*** 'četverstvo'

**** 'od katoličke jednoće što je više negoli savršena'

[37] »Magnesia« u alkemičara nema nikakve veze s magnezijem (MgO). »Magnesia« je u Khunratha (nav. dj. str. 161) *materia caelestis atque divina**, dakle, *materia lapidis philosophorum***, tajna ili preobrazbena tvar.

* tvar nebeska i božanska

** tvar kamena mudracâ

[38] Khunrath, nav. dj. str. 203 i d.

[39] nav. dj., str. 207.

[40] Likovni prikaz ovog motiva u Maiera, *Scrutinium chymicum:* Emblema XXI. Međutim, Maier shvaća *ternarius* drukčije (usp. sl. 60). On kaže (str. 63): »Similiter volunt Philosophi quadrangulum in triangulum ducendum esse, hoc est, in corpus, spiritum et animam, quae tria in trinis coloribus ante rubedinem praeviis apparent, utpote corpus seu terra in Saturni nigredine, spiritus in lunari albedine, tanquam aqua, anima sive aer in solari

Istočna, posebice lamaistička, mandala obično sadrži čet- 166
verokutan tlocrt stupe* (sl. 43). Da je to doista tlocrt zgrade, vidi se po mandalama oblikovanim od živih tijela. Likom četverokuta izražava se pojam kuće ili hrama, odnosno, unutrašnjega ozidanog prostora[41] (usp. dolje). Oko stupâ valja pri obredima uvijek kružiti udesno, jer gibanje ulijevo znači zlo. Lijevo (*sinister*) označuje nesvjesnu stranu. Stoga gibanje ulijevo znači gibanje u smjeru nesvjesnoga, dok je gibanje udesno »ispravno« i upravljeno spram svjesnosti. Ako su ti nesvjesni sadržaji dugom vježbom na Istoku postali određenim oblicima, koji izražavaju nesvjesno, svijest ih mora preuzeti i sačuvati kao takve. Na sličan način postupa i yoga, koliko nam je poznata kao ustaljena praksa. Ona u svijest utiskuje čvrste oblike. Stoga je njezina najznačajnija zapadna paralela »*Exercitia spiritualia*«** Ignacija Loyole, koje isto tako utiskuju u psihu utvrđene predodžbe spasenja. Ta je praksa »ispravna« samo ako je simbol pravi izražaj nesvjesnoga stanja. Psihološka ispravnost yoge na Istoku kao i na Zapadu prestaje tek onda kada se nesvjesni proces, koji anticipira buduće promjene svijesti, toliko razvije te pokazuje nijanse koje tradicionalni simbol više ne može dostatno izraziti, odnosno, s kojima se posve ne podudara. Tada, i samo tada, može se reći da je simbol izgubio svoju »ispravnost«. Taj je proces lagano stoljetno pomicanje nesvjesne slike svijeta, i nije baš ni u kakvoj vezi s intelektualističkim kritikama na njezin račun. Religijski su simboli životne pojave, puke činjenice, a ne mišljenja. Kad već crkva tako dugo ustrajava na tome da se Sunce okreće oko Zemlje, pa onda u devetnaestome stolje-

citrinitate. Tum Triangulus perfectus erit, sed hic vicissim in circulum mutari debet, hoc est, in rubedinem invariabilem.« [Isto tako tvrde filozofi da četverokut mora postati trokutom, znači, tijelom, duhom i dušom, koji se javljaju u tri boje, što dolaze prije crvene, naime, tijelo ili zemlja u olovnom crnilu, duh u mjesečevu bjelilu, poput vode, a duša ili zrak u sunčevu žutilu. Trokut će tada biti potpun, a njega pak treba pretvoriti u krug, dakle, u nepromjenjivo crvenilo.] Četvrto je tu oganj i to vječni.

* sanskrt *stupa* — budistički hram za pohranu relikvija

** 'Duhovne vježbe'

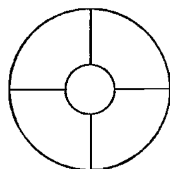
[41] Usp. »grad« i »tvrđa« u komentaru o 10. snu u paragr. 137 i d. (Vidi i sl. 31, 50 i 51.) I alkemičari shvaćaju *rotundum*, koji je nastao iz četverokuta, kao *oppidum* (grad). Usp. Aegidius de Vadis, *Dialogus inter naturam et filium philosophiae* u: *Theatr. chem.* (1602) II, str. 115.

ću napušta to stajalište, ona se može pozvati na psihološku istinu da se za mnoge milijune ljudi Sunce naprosto okretalo oko Zemlje i da je tek u devetnaestom stoljeću veći broj ljudi dosegao onu sigurnost intelektualne funkcije, kako bi barem opazili dokaze o planetarnoj naravi zemlje. Nema nažalost istine bez ljudi koji je shvaćaju.

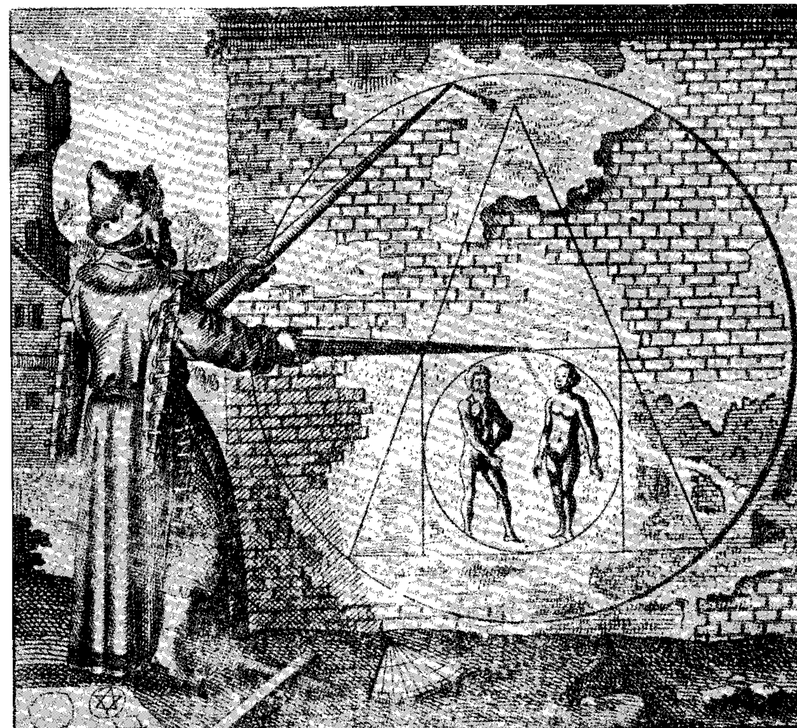
167 Ljevokretni *circumambulatio* oko četverokuta vjerojatno upućuje na to da će kvadratura kruga proteći na putu do nesvjesnoga, da je dakle na tom putu pomoćna prolazna točka koja vodi do još neizražena cilja što leži iza nje. To je jedan od onih putova do središta non-ega, kojima su kročili i srednjovjeki istraživači: naime, pri proizvodnji lapisa. *Rosarium philosophorum*[42] kaže: »Načini okrugao krug iz muža i žene, izvuci iz kruga četverokut, a iz četverokuta trokut. Načini okrugao krug i dobit ćeš kamen mudraca.«[43] (Sl. 60 i 59).

[42] Navod koji se pripisuje Pseudo-Aristotelu; ali ga nema u knjizi *Tractatus Aristotelis alchemistae ad Alexandrum Magnum* (*Theatr. chem.* V, str. 880 i d.).

[43] U komentarima o *Tractatus*-u *aures*-u (*Hermetis Trismegisti tractatus vere aureus de lapidis philosophici secreto cum scholiis Dominici Gnosii*) kaže se (str. 43): »quadrangulum secretum sapientum« [tajni četverokut mudracâ]. U središtu četverokuta nalazi se krug okružen svjetlosnim zrakama. O njemu kaže komentar: »Divide lapidem tuum in quatuor elementa... et coniunge in unum et totum habebis magisterium.« [Podijeli svoj kamen u četiri elementa... i poveži ih u jedan te ćeš imati cijeli *magisterij**.] (Navod iz Pseudo-Aristotela.) Krug u sredini naziva se »*mediator*, pacem faciens inter inimicos sive elementa imo hic solus 'mediator' efficit quadraturam circuli« [posrednik koji uspostavlja mir između neprijateljâ ili između (četiriju) pratvari; štoviše, on je taj koji dovodi do kvadrature kruga] (nav. dj., str. 44). Kruženje ima svoju paralelu u »circulatio spirituum sive distillatio circularis, hoc est exterius intro, interius foras: item inferius et superius, simul in uno circulo conveniant, neque amplius cognoscas, quid vel exterius, vel interius, inferius vel superius fuerit: sed omnia sint unum in uno *circulo sive vase*. Hoc enim vas est Pelecanus verus Philosophicus, nec alius est in toto mundo quaerendus.« [... u kruženju duhova ili kružne destilacije, to jest, vanjsko prema unutra, unutrašnje prema vani: a kad bi se donje i gornje našli u istome krugu, ne bi više raznavao što je vani, a što unutra, što dolje a što gore: već bi sve bilo jedno u jednom jedinom krugu ili posudi. Ta posuda, naime, pravi je filozofski pelikan i u cijelomu svijetu nema nijednoga drugog.] Taj se proces objašnjava crtežom. Krug podijeljen u četiri dijela je exterius (izvanjski): četiri rijeke što utječu u unutrašnji »ocean« i istječu iz njega (nav. dj., str. 262 i d.)



* Vidi ranije tumačenje riječi *magisterij*.



60 Kvadratura kruga kojom se dva spola sažimlju u jednu cjelinu.

Maier, *Scrutinium chymicum* (1687)

Takve su stvari za moderan um puka besmislica. Ali ta ocjena nipošto ne otklanja činjenicu da takva udruživanja misli postoje te da su čak tijekom mnogih stoljeća igrala značajnu ulogu. Zadaća je psihologije pojmiti ih te prepustiti nestručnjacima neka se srde na nesmisao i mračnjaštvo. (Mnogi od mojih kritikâ ponašaju se upravo poput onoga biskupa što je 'bacio prokletstvo' na hrušteve zbog njihova nedolična razmnožavanja.) 168

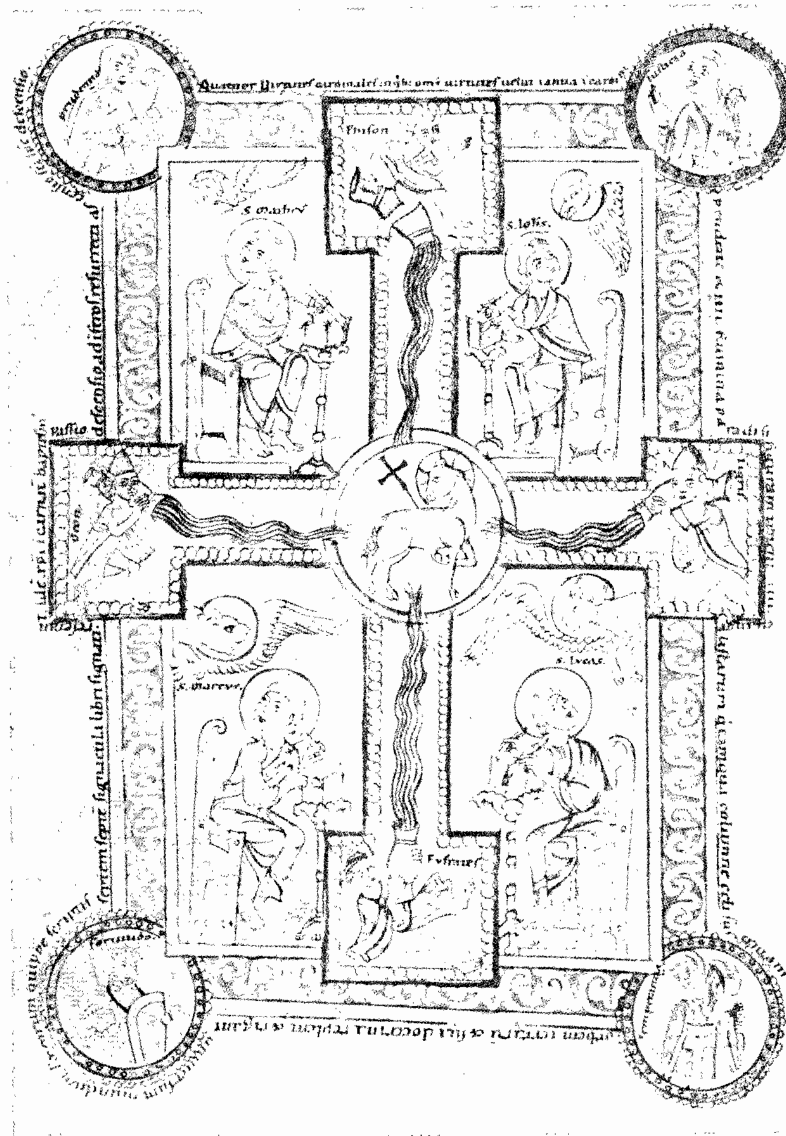
Kao što *stupe* u svojim najskrovitijim svetištima sadrže 169 Buddhine relikvije, tako se u unutrašnjosti lamaističkoga četverokuta, kao i kineskoga četverokuta zemlje, nalazi ono najsvetije ili čarobno: naime, izvor svemirske energije, bog



61 Biser kao simbol Ch'iena, okružen sa četiri sile (zmaja) u trenutku emanacije.

Kinesko brončano zrcalo iz razdoblja T'ang (2—9. st.)

Šiva, Buddha, Bodhisatva ili veliki učitelj; u Kinezâ to je Ch'ien, nebo, sa četiri svemirske sile koje iz njega zrače (sl. 61). I u zapadnoj, srednjovjekovno-kršćanskoj mandali vlada u sredini božanstvo, često u liku pobjedničkog Izbavitelja sa četiri simbolička lika evanđelistâ (sl. 62). S tim najvišim metafizičkim predodžbama u najžešćoj je opreci simbol sna; jer u središtu treba rekonstruirati »gibona«, koji je nedvojbeno majmun. Ovdje se ponovo susrećemo s majmunom, koji se prvi put pojavio u snu 22 [paragr. 117]. Tamo on izaziva



62 Pravokutna mandala s križem, a u sredini mandale jaganjac Božji okružen sa četiri evanđelista i četiri rajske rijeke.

Na četiri medaljona prikazane su četiri glavne kreposti.

Samostan Zwiefalten, brevijar (12. st.)

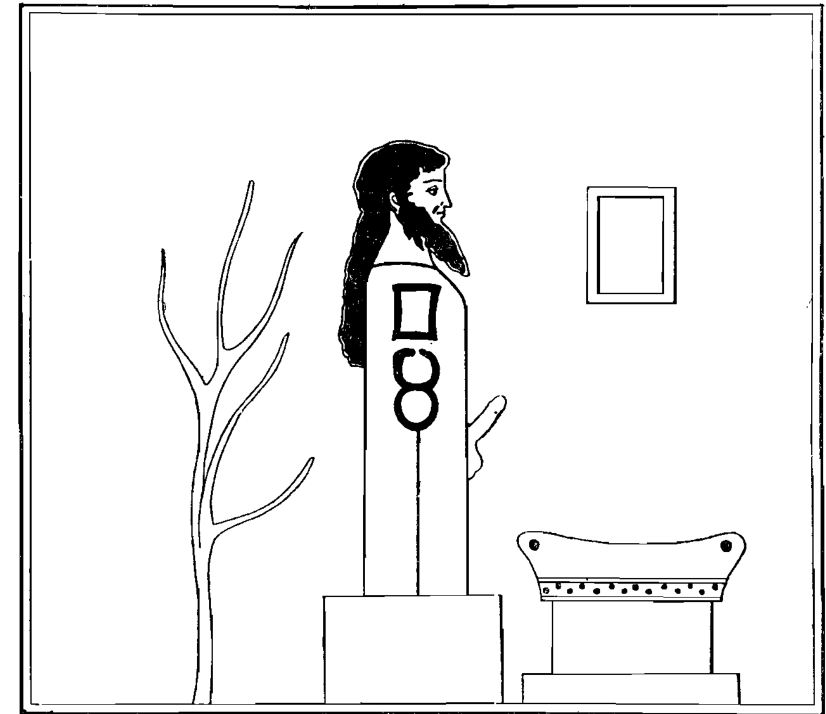
velik strah, ali dovodi i do spasonosne intervencije razuma. Sada ga treba »rekonstruirati«, što zacijelo ne znači drugo već da ponovo treba stvoriti antropoida, »čovjeka« kao arhaičku činjenicu. Prema tome, ljevokretni put bjelodano ne vodi u carstvo bogova i vječnih misli, već dolje u povijest naravi, u životinjski, nagonski temelj ljudskoga bića. Posrijedi je, dakle, — rečeno na klasičan način — dionizijski misterij.

170 Četverokut je sukladan temenosu (vidi sl. 31), gdje se održava kazališna predstava, u ovom slučaju majmunska, mjesto satirska igra. Unutrašnjost »zlatnoga cvijeta« je »klijalište«, gdje se proizvodi »dijamantno tijelo«. Inačica »zemlja predaka«[44] možda upućuje na to da je ova tvorevina proizišla iz spajanja stupnjeva predaka.

171 U primitivnim obredima obnavljanja duhovi predaka imaju znatnu ulogu. Urođenici središnje Australije čak se poistovjećuju sa svojim mitskim precima iz doba *alcheringa*, neke vrste homerskoga razdoblja. Isto se tako Pueblo Indijanci, u pripremi za obredne plesove, poistovjećuju sa Suncem, kao njegovi sinovi. Povratno (atavističko) poistovjećivanje s ljudskim i životinjskim precima psihološki znači integraciju nesvjesnoga, pravu obnavljajuću kupelj u vrelu života, gdje se ponovo postaje ribom, to jest, nesvjesnim kao u spavanju, pijanstvu i u smrti; odatle inkubacijsko spavanje, dionizijske posvete i obredna smrt u inicijaciji. Te se radnje, naravno, uvijek održavaju na svetom mjestu. Te se predodžbe lako mogu prevesti u konkretizam Freudove teorije: temenos u majčino krilo, dok bi obred bio regresija u rodoskvrnuće. Ali to su neurotički nesporazumi ljudi što su još djelimice infantilni te ne znaju da je riječ o stvarima koje su oduvijek činili odrasli ljudi kojih se djelatnosti nikako ne mogu proglasiti pukim regresijama u infantilizam. Inače bi najznačajnija i najviša postignuća čovječanstva bila tek izopačene dječje želje, a riječ »djetinjast« izgubila bi svoj *raison d'être*.

172 Budući da se filozofska strana alkemije bavila problemima što su veoma bliski onima koji zanimaju najnoviju psihologiju, možda neće biti naodmet podrobnije se pozabaviti motivom sna o majmunu kojeg valja rekonstruirati u četvrtastu pro-

[44] Wilhelm i Jung, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* [izdanje iz 1939], str. 112.

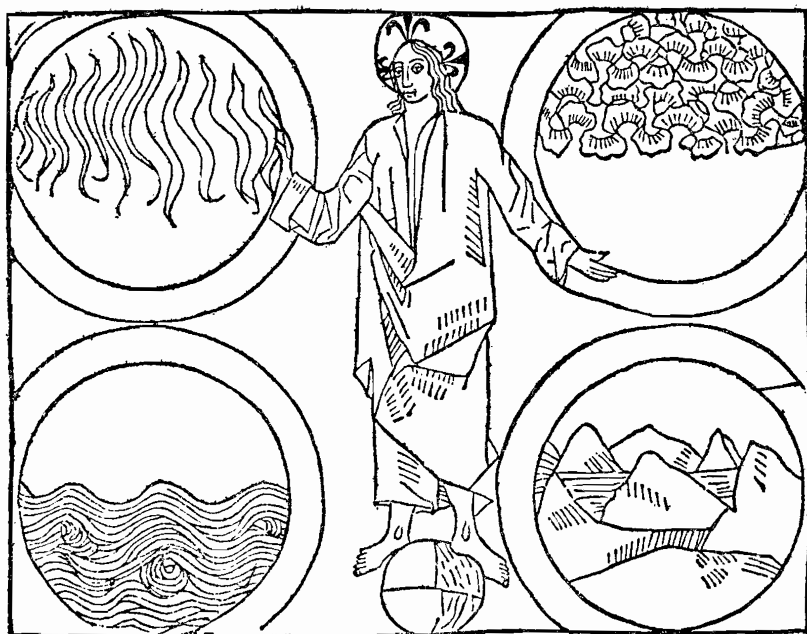


63 Hermo. Slika na grčkoj vazi.

storu. Alkemija ponajvećma poistovjećuje svoju preobrazbenu tvar s *argentum*-om *vivum*-om, odnosno, s *mercurius*-om. Kemijski, taj pojam označuje živu, a u filozofiji, naprotiv, *spiritus vitae*, pa čak i dušu svijeta (sl. 91), te time Merkur preuzima i značenje boga otkrivenja Herma. Ovdje nije mjesto da se ta veza potanko razlaže. O tome će biti govora drugdje[45]. Hermo je povezan s pojmom okruglosti kao i četverokutnosti, što se napose vidi iz papirusa V, redak 401 djela »*Papyri Graecae magicae*«[46]. Tamo se nalazi oznaka στρογγύλος καὶ τετράγωνος (okrugao i četvrtast). Kaže se i τετραγλώχιν (četverokutan). Uopće je povezan sa četverobrojem; zbog toga

[45] [Jung, *Der Geist Mercurius.*]

[46] Prir. Preisendanz, str. 195.



64 Krist (kao *anthropos)* stoji na Zemljinoj kugli, okružen sa četiri prapočela (oganj, voda, zemlja, zrak).

De Glanville, *Le Propriétaire des choses* (1487)

postoji i Ἑρμῆς τετρακέφαλος (Hermo četveroglavi)[47]. Ti su pridjevi bili poznati i srednjemu vijeku, što primjerice pokazuje djelo Cartarija, gdje se kaže[48]:

»Nadalje, četvrtasti likovi Merkura (sl. 63), načinjeni samo s pomoću glave i muškoga uda, naznačuju da je Sunce poglavar svijeta i da raspršuje svekoliko sjeme, dok četiri strane četvrtastoga lika imaju isto značenje kao i četveropruti sistrum, koji se isto tako pripisivao Merkuru, naime, četiri dijela svijeta ili četiri godišnja doba, ili pak, da dvije ravnodnevnice i dva suncostaja sačinjavaju između sebe četiri dijela cijeloga suncopasa.«

173 Lako je pojmljivo što su takve osobine činile Merkura najpodobnijim da prikaže onu tajanstvenu preobrazbenu tvar

[47] Usp. Bruchmann, *Epitheta Deorum, quae apud poetas Graecos leguntur,* p. r.

[48] *Les Images des dieux des anciens,* str. 403.

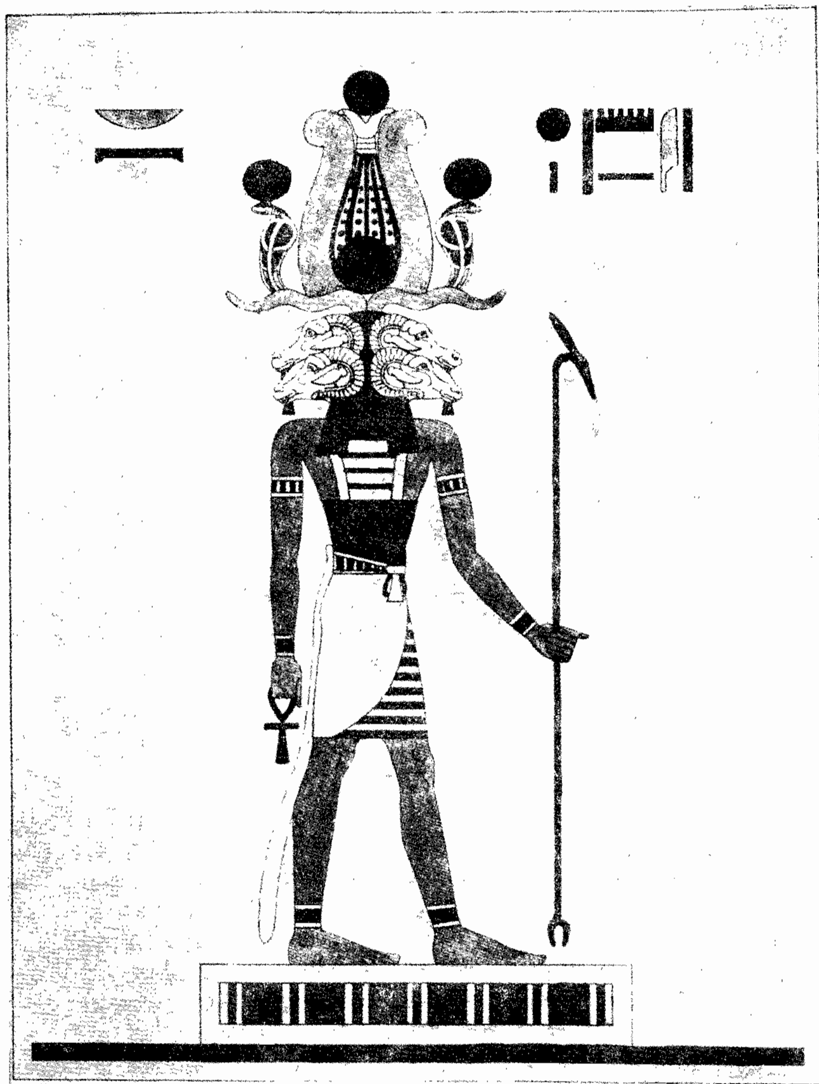


65 Tetramorf (simbol *anthropos*-a), stoji na dva kotača (simboli Staroga i Novoga zavjeta).

Samostan Vatopadi na Athosu (1213)

alkemije; jer ta je okrugla i četverokutna, dakle, cjelina, koja se sastoji iz četiri dijela (četiri prapočela). Stoga su, kako četverodijelni gnostički prvi čovjek[49] (sl. 64) tako i Krist Pantokrator, *imago lapidis*[50] (sl. 65). Kako je zapadnjačka alkemija uglavnom egipatskoga podrijetla, svrnut ćemo ponajprije pozornost na helenistički lik Herma Trismegista, koji je s jedne strane kumovao srednjovjekovnom Merkuru, dok je s druge proizišao iz staroegipatskoga Thotha (sl. 66). Thothov je atribut bio babun (psoglav) ili se pak izravno prikazivao kao majmun[51]. U nebrojenim izdanjima *Knjige mrtvih* to se shvaćanje vidljivo očuvalo sve do najnovijih vremena.

[49] Jung, *Paracelsus als geistige Erscheinung* [paragr. 168 i 206 i d.]
[50] Usp. Jung, *Erlösungsvostellungen in der Alchemie.*
[51] Budge, *The Gods of the Egyptians* I, str. 21 i 404.



66 Amon-Ra, duh četiriju prapočela u Egipćana.
Champollion, *Panthéon égyptien*



67 Demon u majmunskom liku.
Speculum humanae salvationis (14. st.)

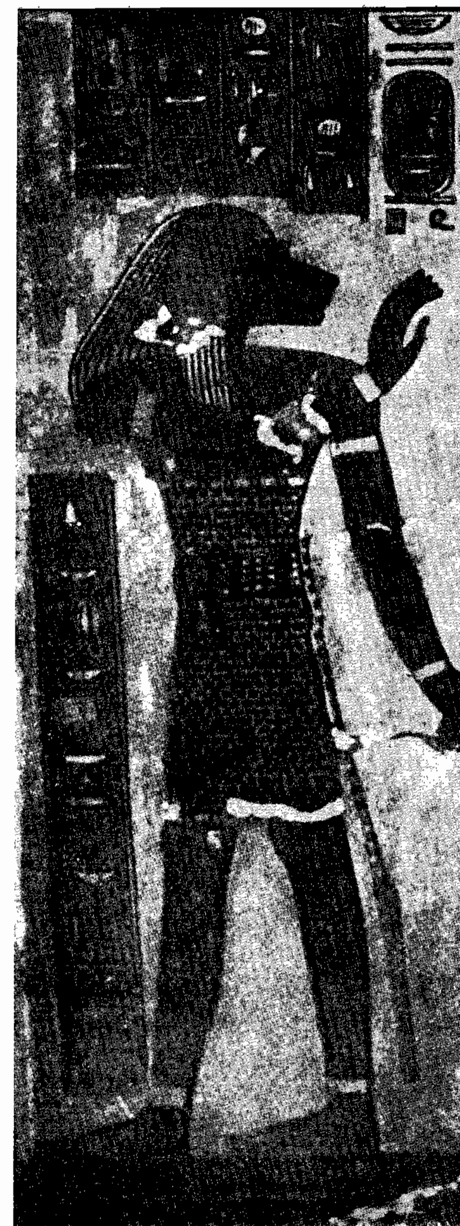
U sačuvanim alkemijskim tekstovima, koji osim nešto malo iznimaka pripadaju kršćanskom dobu, nestala je prastara veza Thotha-Herma s majmunom, iako je ona još postojala u rimsko carsko doba. Ali kako Merkur ima neke veze s đavlom (u što se ovdje ne treba upuštati), majmun se u *simia Dei** (sl. 67) ponovo javlja u Merkurovoj blizini. U naravi je preobrazbene tvari da je, s jedne strane, posve obična, čak i vrijedna prezira, i izražena nizom đavolskih alegorija kao što su zmija, zmaj, gavran, lav, bazilisk i orao, a istodobno znači nešto veoma vrijedno, čak i božansko. Jer preobrazba vodi od najdubljega do najvišega, od životinjski arhaičkoga i infantilnog do mističkog *homo maximus*-a.**

174 Simbolika obreda obnove, uzme li se ozbiljno, upućuje iznad pukoga infantilnog i arhaičkog na prirođenu psihičku sklonost, što je posljedak i pohrana životâ svih predâ, sve do životinjstva; odatle simbolika predâ i životinja. Riječ je o pokušajima da se ukine razdvajanje svijesti od nesvjesnoga, koje je pravo vrelo života, te da opet dođe do sjedinjenja pojedinca sa zavičajnim tlom baštinjene, nagonske sklonosti. Da ti obredi obnove nisu imali tako izrazita učinka, ne samo da bi bili izumrli već u pretpovijesno doba, već do njih nikad i ne bi bilo došlo. Naš slučaj pokazuje kako, i mimo toga što je svijest miljama daleko od drevnih predodžaba obreda obnove, nesvjesno te predodžbe nastoji približiti svijesti u snovima. Doduše, autonomija i autarkija svijesti jesu osobine bez kojih ona uopće ne bi postojala, ali one predstavljaju i pogibelj izdvojenosti i opustošenosti, budući da otcijepljenošću nesvjesnoga stvaraju nepodnošljivu *otuđenost nagonâ.* A gubitak nagona izvor je beskrajnih zabluda i pomutnji.

175 Napokon činjenica što se snivatelj ne nalazi u »sredini« već po strani rječito govori što se dogodilo s njegovim ja: ono više neće moći tražiti središnje mjesto za sebe, već će se vjerojatno morati zadovoljiti položajem pratilice ili barem ophodnice što kruži oko Sunca. Važno mjesto u sredini očigledno je namijenjeno gibonu kojega valja rekonstruirati. Gibon pripada čovjekolikim majmunima i zbog svojega srodstva sa čovjekom podoban je simbol za izražavanje onoga dijela psihe

* majmun Božji

** najviši čovjek



68 Thoth kao kinokefal. (Iz grobnice Amen-her-khopshefa, u blizini Dêr el-Mêdina, 20. dinastija, —1198 do —1167).

koji seže u podljudsko. Na primjeru kinokefala (pavijan, sl. 68) koji je pridružen Thothu-Hermu i koji bješe najviši, Egipćanima poznati majmun, vidjeli smo kako je — zahvaljujući svojem srodstvu s bogom — podoban izraziti onaj dio nesvjesnoga koji nadilazi razinu svijesti. Pretpostavka kako ljudska psiha ima cijele katove što leže ispod svijesti ne bi smjela pobuditi ozbiljno negodovanje. Ali da bi isto tako moglo biti katova što tako reći leže iznad svijesti, čini se naslućajem koji je gotovo *crimen leasae maiestatis humanae**. Prema mojemu iskustvu svijest može zauzeti samo razmjerno središnji položaj i mora trpjeti da je, da tako kažem, sa svih strana nadvisuje i okružuje nesvjesna psiha. Nesvjesni sadržaji povezuju je unatrag s fiziološkim uvjetima, s jedne strane, i arhetipskim pretpostavkama, s druge strane. Ali je i 'unaprijed' anticipiraju intuicije, koje su pak djelimice uvjetovane arhetipovima, a djelimice subliminalnim opažajima što su ovisni o prostornoj i vremenskoj relativnosti nesvjesnoga. Moram prepustiti čitatelju da, pošto temeljito razmisli o ovome nizu snova i o problemima koje su oni pokrenuli, donese svoj sud o mogućnosti takve pretpostavke.

176 Sljedeći se san donosi neskraćen, u prvotnom obliku:

17. SAN:

Sve kuće podsjećaju na pozornicu, kazalište: kulise i dekor. Spominje se ime Bernarda Shawa. Komad bi se trebao prikazivati u daljnjoj budućnosti. Iznad jedne kulise napisano je na engleskom i njemačkom jeziku:

Ovo je opća katolička crkva.

Ona je crkva Gospodnja.

Neka uđu svi koji se smatraju oruđem Gospodnjim.

Ispod toga manjim slovima: »Crkvu su utemeljili Isus i Pavao« — kao kad se veliča dugi vijek nekog poduzeća. Kažem svojem prijatelju: »Dođi, idemo pogledati.« On odgovara: »Ne shvaćam zašto se mnogi ljudi moraju okupljati ako su pobožni.« Odgovaram: »Kao protestant nikad to nećeš razumjeti.« Jedna žena gorljivo odobrava. Zatim opažam nekakav proglas na crkvenom zidu. On glasi:

* uvreda ljudskog veličanstva

»Vojnici!

Ćutite li da ste u vlasti Gospodnjoj, nastojte ne obraćati Mu se izravno. Gospodin se ne može doseći riječima. Nadalje vam usrdno preporučamo da između sebe ne raspravljate o Gospodinovim pridjevcima. Od toga nikakve koristi; jer što je vrijedno i značajno, ne može se izreći riječima.«
(Potpis:) *papa . . .* (ime nečitljivo)

Zatim ulazimo. Unutrašnjost nalikuje na džamiju, napose na Aja Sofiju: klupa nema — lijep prostorni dojam, bez slika; na zidu uokvirene izreke kao ukras (kao izreke iz Kur'ana u Aja Sofiji). Jedna od izreka glasi: »Ne laskajte vašem dobročinitelju.« Žena koja mi je ranije povlađivala brizne u plač i uzvikuje: »Ništa nije ostalo.« Odgovaram: »Mislim da je sve posve u redu.« Ali ona nestaje. Isprvice stojim tako da je ispred mene stup pa ništa ne vidim. Zatim mijenjam mjesto i ugledam ispred sebe gomilu ljudi. Ne pripadam njima i stojim sam. Ali oni su dosta blizu te im vidim lica. Svi govore jednoglasno: »Ispovijedamo da smo u vlasti Gospodnjoj. U nama je carstvo nebesko.« To izgovaraju veoma svečano: triput. Zatim zasviraju orgulje; zbor pjeva Bachovu fugu. Ali izvorni tekst je ispušten, kadšto se čuje neka vrsta kolorature, pa onda ponavljaju riječi: »Sve je drugo papir« (što znači: ne ostavlja naročit dojam na mene). Pošto zbor utihnu, započinje tako reći studentski razdragan dio sjednice. Tu su sve sami vedri i uravnoteženi ljudi. Oni hodaju gore-dolje, razgovaraju, pozdravljaju jedni druge, poslužuje se vinom (iz jednoga biskupskog sjemeništa) i drugom okrepom. Nazdravlja se srdačno napretku crkve i, kao da se želi izraziti radost zbog porasta članstva udružbe, s razglasnika se svira pjesma s pripjevom: »I Karl je sada s nama.« Jedan mi svećenik objašnjava: »Ove pomalo površne zabave službeno su odobrene i dopuštene. Moramo se malo prilagoditi američkim metodama. Kod ovako brojnog okupljanja, kao što je ovdje kod nas, to je neizbježno. Ali od američkih crkava načelno se razlikujemo po izričito protuasketskome stavu.« Na to se budim. Osjećaj velikog olakšanja.

177 Moram se nažalost odreći toga da san protumačim kao cjelinu[52] i ograničit ću se stoga na naš predmet. Temenos postaje crkvenom zgradom (sukladno ranijem nagovještaju). Radnja je tako označena kao »bogoštovna«. Groteskno šaljivi dio dionizijskoga misterija pojavljuje se u »razdraganom« dijelu radnje, gdje se poslužuje vinom i nazdravlja dobrobiti Crkve. Natpis na podu orfičko-dionizijskoga svetišta kaže primjereno: μόνον μὴ ὕδωρ (samo ne voda!)[53]. Dionizijske relikte u crkvi, primjerice, simbole ribe i vina, kalež iz Damaska, pečatni cilindar s raspelom i natpisom орфеос вакκикос[54], te mnoge druge samo ćemo spomenuti.

178 »Antiasketski« smjer jasno obilježava razliku spram kršćanske crkve, koja se ovdje označuje kao američka. (Usp. komentar o snu 14 [paragr. 86].) Amerika je idealna zemlja razboritih zamisli praktična razbora koji bi s pomoću *brain trusta* želio svijetu staviti pravi obraz[55]. To poimanje odgovara modernoj formuli razum=duh, pri čemu se posve zaboravlja da »duh« nikad nije bio ljudska »djelatnost«, a kamoli neka »funkcija«. Stoga se gibanje ulijevo potvrđuje kao udaljivanje od svijeta modernih misli, ponajprije u smjeru regresije u pretkršćanski dionizam, kojemu je »askeza« u kršćanskom smislu strana. Gibanje pritom uopće ne izlazi iz svetoga prostora, već ostaje unutar njega; drugim riječima, ono ne gubi svoj sakralni značaj. Ono nije naprosto anarhično i kaotično, već stavlja crkvu u neposredan odnošaj spram Dionizijeva svetišta, kao što je to, ali u obrnutome smjeru, činio i povijesni proces. Stoga se može reći da regresivni razvoj ponovo vjerno slijedi povijesni put, kako bi se dospjelo do pretkršćanskoga

[52] Ovaj sam san obradio u predavanjima pod naslovom *Psihologija i religija.*

[53] Orfički mozaik iz Tramithije (Eisler, *Orpheus the Fisher*, str. 271 i d.). Taj bi se natpis lako mogao shvatiti kao šaljiv, a da se pritom ne bismo ogriješili o duh antičkih misterija. Usp. s tim, primjerice, freske *Ville dei Misteri* u Pompejima (Maiuri, *La Villa dei misteri)*, gdje su pijanstvo i ekstaza ne samo bliski već čak jesu jedno te isto. Budući da inicijacije od drevnine imaju i značenje izlječenja, savjet bi se možda mogao shvatiti kao opomena protiv pijenja vode, jer pitka voda južnih krajeva, kao što je poznato, izvor je dizenterije i tifusa.

[54] [*Der bacchische Orpheus*] Eisler, nav. dj.

[55] Tako otprilike glase shvaćanja snivatelja.



69 Dante i Vergilije na putu u podzemlje.

Dante, *Pakao* (Vatikan, 15. st.)

stupnja. Prema tome, on nije povratak na staro već tako reći sustavno silaženje »ad inferos« (sl. 69), psihološka *nekyia*[56].

Nešto slično našao sam u snu jednoga duhovnika, čija je vjera bila ponešto problematična: *Noću ulazi u svoju crkvu. Cijeli zid kora je srušen. Oltar i srušeni zid obrasli su vinovom lozom punom grozdova, a kroz otvor nastao rušenjem sja mjesec.* 179

Poput Dionizija, u sličnom je odnošaju s ranom crkvom i Mitra. San osobe koju isto tako zaokupljaju vjerski problemi glasi: *Golema gotička stolna crkva, gotovo posve zamračena. Služi se svečana služba Božja. Odjednom cijeli se zid bočne lađe ruši. U unutrašnjost crkve struji zasljepljujuća sunčana* 180

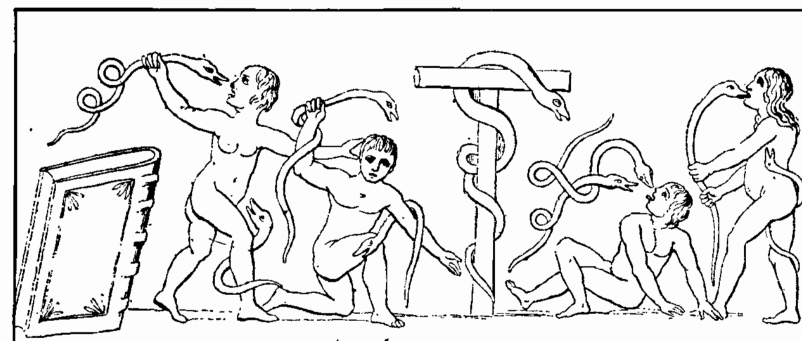
[56] Usp. i sl. 170, 171, 172, 174, 176 i 177.

svjetlost, a s njom i veliko stado bikova i krava. Ta je varijanta bjelodano više mitraička.

181 Zanimljivo je da je crkva u našem snu sinkretistička zgrada; jer Aja Sofija drevna je kršćanska crkva, koja je, međutim, do nedavno služila kao džamija. Stoga veoma odgovara svrsi sna, pokušaju li se spojiti kršćanske i dionizijske religiozne ideje. To bi, naravno, trebalo obaviti tako da jedne ne isključuju druge, dakle, da sve vrijednosti ostanu sačuvane. To je izuzetno važno; jer rekonstrukcija »gibona« ima se izvršiti u posvećenom prostoru. Takvo svetogrđe lako može dovesti do prijeteće sumnje da je gibanje ulijevo *diabolica fraus**, a »gibon« đavo; jer đavo važi kao »Božji majmun«. Gibanje ulijevo bilo bi tada »iskrivljavanje« božanske istine, sa ciljem da se »Njegovo crno veličanstvo« postavi na mjesto Boga. Ali nesvjesno uopće nema takvih bogohulnih nakana, već naprosto pokušava izgubljenog Dionizija, koji nekako nedostaje današnjem čovjeku (sjetimo se Nietzschea!), ponovo priključiti svijetu religije. Završetak sna 22 [paragr. 117], gdje se majmun po prvi put pojavljuje, glasi: »Svime mora upravljati svjetlo« — dakle, smijemo nadodati i Gospodarem tmine, s njegovim rogovima i kopitima: u stvari, dionizijskim koribantom, što je pomalo neočekivano došao do časti velikoga kneza.

182 Dionizijski element odnosi se na čovjekova čuvstva ili strasti, koji u pretežno apolinijskom kultu i ethosu kršćanstva nisu našli nikakav pogodan religiozni oblik. Srednjovjekovne karnevalske svečanosti i igre loptom u crkvi iskorijenjene su razmjerno rano; tako je karneval posvjetovljen, a božanska opijenost nestaje iz posvećena prostora. Crkvi ostaju oplakivanje, ozbiljnost, strogoća i dobro odmjerena duhovna radost. Ali opojnost, to najneposrednije i najpogibeljnije opsjednuće, odvratilo se od bogova i svojim preobiljem i pathosom zahvatilo ljudstvo. Poganske religije otklanjale su tu pogibao dajući mjesto pijanoj ekstazi u svojim kultovima. Heraklit je zacijelo znao što se krije iza toga, kazavši: »Had je onaj zbog kojeg bjesomučno luduju i održavaju svetkovine.« Upravo s toga razloga orgije su se smjele uvrstiti u obrede, kako bi prognale pogibao što je prijetila od Hada, dok je naše rješenje otvorilo širom dveri Hada.

* đavolska prijevara



70 Srednjovjekovni poganski obredi preobrazbe sa zmijama.

18. SAN: 183

Četverokutan prostor. Unutra se održavaju zamršeni obredi kojima je cilj pretvorba životinja u ljude. Dvije zmije, što idu u suprotnom smjeru, valja odmah otkloniti: tu su životinje kao što su lisice i psi. Ljudi hodaju uokolo u četverokutu i na svakom uglu moraju pustiti da ih te životinje ugrizaju u listove. (Sl. 118). *Ako pobjegnu, sve je izgubljeno. Sada nastaju plemenitije životinje: bikovi i kozorozi. Četiri zmije odlaze u četiri ugla. Sabor izlazi napolje. Dva žrtvena svećenika nose golema gmaza. Njime dodiruju čelo još neoblikovane životinje ili životne mase. Iz toga nastaje čovječja glava u preobraženu obliku. Jedan glas uzvikuje: »To su pokušaji postanka.«*

San se nadalje bavi — gotovo smijemo reći — »objašnjava- 184
njem« onoga što se zbiva u četverokutnom prostoru. Životinje treba pretvoriti u ljude, još neoblikovanu »životnu masu« treba, čarobnim dodirom sa gmazom, preobraziti u »preobraženu« (osvijetljenu) ljudsku glavu. Životinjska životna masa zamjenjuje zacijelo cjelokupnost prirođena nesvjesnoga, koje se treba sjediniti sa sviješću. To se događa obrednom primjenom gmaza, vjerojatno, zmije. Prikaz preobrazbe i obnove s pomoću zmije (sl. 70) dobro je potvrđen arhetip. To je zmija iscjeliteljica koja prikazuje Boga. (Sl. 203, 204). O Sabazijevim misterijima izvještava se: »Coluber aureus in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus patribus atque



71 Stvaranje Adama iz glinena grumena *materiae primae.*
Schedel, *Das Buch der Chroniken und Geschichten* (1493)

imis«[57]. Kod ofitâ Krist je bio zmija. Što se tiče obnavljanja osobnosti, najznačajniji razvoj simbolike zmije postoji u Kundalini-yogi[58]. Pastirov doživljaj sa zmijom u Nietzscheovom »Zaratustri« bio bi, prema tome, kobni predznak (uostalom, ne jedini te vrste — usporedi proročanstvo pri smrti plesača na užetu).

[57] [Zlatna zmija spušta se posvećenima u krilo i vadi ponovo iz donjih dijelova.] Arnobius, *Adversus gentes,* V, 21. O sličnim običajima u srednjem vijeku usp. Hammer-Purgstall, *Mémoire sur deux coffrets gnostiques du moyen âge.* (Sl. 70).

[58] Avalon, *The Serpent Power;* Woodroffe, *Shakti and Shakta.*

»Bezoblična životna masa« izravno podsjeća na predodžbe alkemičarskog »kaosa«[59], *massae,* ili »*materiae informis* ili *confusae,* koji od trenutka stvaranja svijeta sadrže božanske klice života. Na sličan način, prema midrašu, stvoren je Adam: prvi sat Bog je skupljao prašinu, drugi je iz toga načinio neoblikovanu masu, a treći stvorio udove itd.[60] (Sl. 71). 185

Ali da bi se ta pretvorba mogla obaviti, nužna je »circumambulatio«, to jest, isključiva usredotočenost na sredinu, mjesto stvaralačke preobrazbe. Pritom životinje »ugrizaju«; to jest, valja se izložiti životinjskim porivima nesvjesnoga, ne poistovjećujući se s njim i ne »bježeći« pred njim; jer bijeg od nesvjesnoga osujetio bi svrhu postupka. Ne smije se uzmicati; ovdje to znači da proces započet samopromatranjem valja doživjeti u svim njegovim obratima i pridružiti svijesti najboljim mogućim razumijećem. To, naravno, donosi sa sobom često gotovo nepodnošljivu napetost zbog potpune nesumjernosti svjesnoga života i nesvjesnoga procesa, što se može doživjeti samo u najskrovitijem dijelu duše i nikad ne smije dodirivati vidljivu površinu života. Načelo svjesnoga života jest: »Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu.«[61] Načelo nesvjesnoga, međutim, autonomija je same psihe, koja u igri svojih slika ne odražava svijet, već samu sebe, iako za objašnjavanje svojih slika koristi predodžbene mogućnosti koje joj pružaju sjetila. Ali sjetilni podatak pritom nije *causa efficiens,* već ga psiha slobodno bira i iskorišćuje, čime se neprestance na najbolniji način narušava razboritost svemira. Isto tako razorno djeluje sjetilni svijet na unutrašnja psihička zbivanja, ako prodre u psihu kao *causa efficiens.* Kako se, s jedne strane, ne bi povrijedio razbor i, s druge strane, nespretno i nasilno potisnula igra slikâ, nužan je oprezan i obziran postupak sinteze, koji bi izveo protuslovno spajanje nespojivoga (sl. 72); odatle alkemičarska paralela u našim snovima. 186

[59] Alkemičari se pozivaju na Laktancija, *Opera* I, str. 14,20: »a *chao* quod est rudis inordinataeque materiae confusa congeries« [od kaosa, koji je zbrkana gomila sirove i nesređene tvari].

[60] Dreyfus, *Adam i Eva prema midrašu,* naveo Reitzenstein, *Poimandres,* str. 258.

[61] [Ništa nije u razumu čega prije nije bilo u osjećaju; ⟨doslovce: u smislu⟩.]



72 »Spajanje nespojivoga«: vjenčanje vode i ognja. Za oznaku njihove mnogostruke moći dva lika imaju po četiri ruke.

Prema jednome indijskom prikazu

187 Zahtjev da se svrati pozornost na sredinu i opomena pred »bijegom« u ovom snu imaju očiglednu paralelu u *opus*-u *alchymicum*-u: uvijek iznovice naglašuje se nužnost usredotočenosti na djelo i razmišljanja o njemu. Sklonost bijegu, naprotiv, ne naslućuje se kod djelatnika, već kod pretvorbene tvari: Merkur se označuje kao nestalan i kao *servus* (sluga) ili *cervus fugitivus* (jelen u bijegu). Posudu valja dobro zatvoriti, kako onaj što je u njoj ne bi pobjegao. O tome *servus*-u kaže Eire-

naeus Philalethes[62]: »... morate veoma pripaziti kako ga vodite, jer ako uvreba priliku, napustit će vas i strugnuti, prepuštajući vas pravoj nesreći[63]«. Tim filozofima očigledno nije padalo na pamet da su progonili projekciju i što su više vjerovali tvari to su se više odvraćali od psihološkoga izvora svojih očekivanja. Po razlici između gradiva ovoga sna i njegovih srednjovjekih početaka može se prepoznati psihološki napredak: bijeg se sada bjelodano javlja kao osobina snivatelja; što znači da se on više ne projicira u nepoznato gradivo. Bijeg time postaje ćudorednim pitanjem. Taj je oblik, međutim, i alkemičarima bio poznat utoliko što su naglašavali nužnost posebne vjerske pobožnosti pri djelu; ali oni se ne mogu posve osloboditi sumnje da su se služili molitvama i pobožnim vježbama kako bi iznudili čudo — jer ima i takvih koji su priželjkivali da im i Duh Sveti bude *familiaris*[64]! Ali pravedna prosudba ne smije prešutjeti da u literaturi ima podosta svjedočanstava koja govore da im je bilo jasno kako je tu riječ o njihovoj vlastitoj preobrazbi. Tako, primjerice, jedan od njih uzvikuje: »Transmutemini in vivos lapides philosophicos!« [Preobrazite se u žive kamene mudraca!]

Čim se dodirnu svijest i nesvjesno, oni zbog svojih opreka 188
uzmiču jedno od drugoga. Zbog toga odmah na početku sna treba udaljiti zmije što odmiču u suprotnim smjerovima, to jest, sukob između svjesnoga i nesvjesnoga odlučno je ukinut i svijest je prisiljena na *circumambulatio*, a time na podnošenje napetosti. Ali čarobni krug kojim se tako krenulo priječi i nesvjesno da izbije na površinu; jer taj bi prodor bio jednak psihozi. »Nonnulli perierunt in opere nostro« [Mnogi pogibaju pri našem djelu], moglo bi se reći zajedno s filozofom *Rosarium*-a. San pokazuje da je uspjela teška radnja — to jest, razmišljati protuslovno — što uzmaže samo nadmoćan um. Zmije više ne bježe, već se raspoređuju u četiri kuta i proces preobrazbe, odnosno, integracije, uspijeva. Postignut je »preobražaj« i osvijetljenost, to jest, svjesno prepoznavanje središta, ako ne drukčije, a ono barem anticipacijom u snu. To poten-

[62] Živio je početkom 17. stoljeća u Engleskoj [pseudonim znači »miroljubivi ljubitelj istine«].

[63] *Tumačenje hermetičko-pjesničkih djela gospodina Georga Ripleya*, str. 133 i d.

[64] [Usp. Jung, *Mysterium Coniunctionis* II, str. 34, napomena 121.]

cijalno postignuće znači — ako se ono uopće može postići, to jest, ako svijest ne izgubi ponovo vezu sa središtem[65] — obnovu osobnosti. Budući da je to subjektivno stanje, kojega zbiljsku opstojnost ne može potkrijepiti nikakvo vanjsko mjerilo, bezuspješan je i svaki daljnji pokušaj opisa i objašnjenja, i samo onaj tko je to iskusio moći će shvatiti i posvjedočiti njegovu zbiljnost. »Sreća« je, primjerice, toliko značajna zbiljnost da nema onog tko za njom ne bi žudio, pa ipak nema jednog jedinog objektivnog mjerila koje bi nedvojbeno razjasnilo nužnu opstojnost toga stanja. Često, upravo u najvažnijim stvarima, moramo se zadovoljiti subjektivnim sudom.

189 Razmještaj zmija u četiri kuta upućuje na rad nesvjesnoga. Kao da je pred nama tlocrt predopstanka, neka vrsta pitagorejskoga četverstva. S tim u vezi veoma sam često promatrao četverobroj. To vjerojatno objašnjava posvemašnju raširenost i magičko značenje križa ili četverodijelna kruga. Ovdje je, čini se, riječ o hvatanju i razmještaju životinjskih poriva, čime se odgoni pogibao zapadanja u nesvjesnost. Možda je to iskustvena osnova križa, koji svladava mračne sile (sl. 73).

190 Ovim snom nesvjesnome je uspio snažan prodor, budući da je svoje sadržaje uzmogao primaknuti u prijeteću blizinu svijesti. Snivatelj je, čini se, duboko upleten u tajnovit sintetički obred i neće propustiti a da u svjesni život ne prenese značajno sjećanje iz toga sna. Iskustvo pokazuje da to dovodi do znatnog sukoba u svijesti, jer ona nije uvijek spremna, niti sposobna, za izniman umni i ćudoredni napor, nuždan da bi se protuslovlje uzelo ozbiljno. Ništa nije ljubomornije od istine.

191 Jedan pogled na srednjovjekovnu duhovnu povijest pokazuje da je sva naša današnja duhovnost preoblikovana kršćanstvom. (To nema nikakve veze s postojećom ili nepostojećom vjerom u kršćanske istine.) Stoga rekonstrukcija majmuna u svetome prostoru, što je predlaže san, djeluje toliko zbunjujuće da se najveći dio općinstva utječe u okrilje nerazumijeća. Drugi dio zanemaruje dubok ponor dionizijske tajne i pozdravlja razboritu darvinističku jezgru kao izbavitelja iz mističke

[65] Usp. komentar o snu 10, u paragr. 141; nadalje: »et ego vinctus ulnis et pectori meae matris et substantiae eius, continere, et quiescere meam substantiam facio« [i, vezan o ruke i grud majke, i o njezinu tvar, činim da se i moja tvar drži na okupu i miruje]. (*Tractatus aureus*, IV /*Ars. Chem.*, str. 24/.)



73 Izbavljenje čovjekovo iz zmajeve vlasti.
(Vatikan, 15. st.)

egzaltacije. Tek će poneki osjetiti i pojmiti sudar dvaju svjetova što je u osnovi posrijedi. San doduše jasno kaže kako na onom mjestu, gdje je prema staroj predaji prebivalo božanstvo, treba nastati majmun. Ta je zamjena gotovo isto toliko pogubna kao i crna misa.

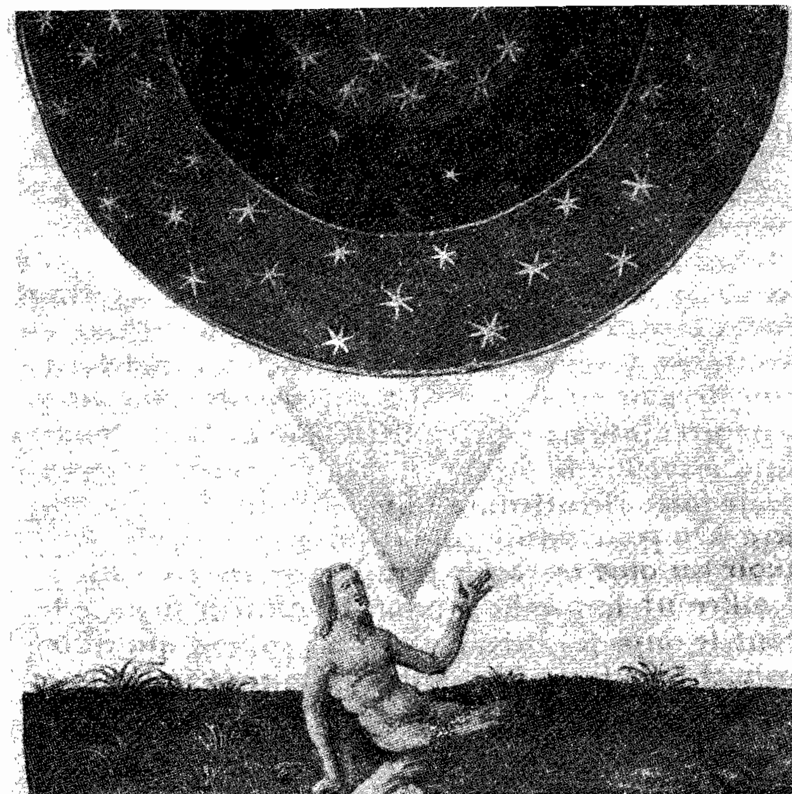
192 Četverokutan prostor ima u istočnjačkoj simbolici kao zemlja (u Kini) i kao *padma* (lotos, u Indiji) značaj *yoni*, ženskosti. Nesvjesno u muškarca isto je tako žensko, i utjelovljeno je u animi.[66] Ta uvijek predstavlja »manje vrijednu funkciju«[67] te zato često ima ćudoredno dvojben značaj; štoviše, ona često izravno prikazuje zlo. Ona je obično četvrta osoba (usp. snove 10, 11, 15 [paragr. 136, 147, 162]). Ona je zastrašno majčino krilo (sl. 74) koje je kao takvo ambivalentne naravi. Kršćansko božanstvo jest jedno u tri osobe. Četvrta osoba u nebeskoj drami nedvojbeno je đavo. U bezazlenijoj psihološkoj verziji on je manje vrijedna funkcija. Ćudoredno, on je čovjekov grijeh, dakle, funkcija što pripada čovjeku: stoga zacijelo muška. Ženskost je u božanstvu prešućena; jer tumačenje Duha Svetoga kao Sophia-Mater* smatra se krivovjerjem. Kršćanska metafizička drama, »Proslov na nebu«, poznaje prema tome samo muške prikazivače, isto kao i mnogi prvotni misteriji. Ali i ženskost mora negdje biti; zato se ona vjerojatno može naći u tmini. U svakom slučaju, stara kineska filozofija smjestila ju je tamo, naime, u *yin*[68]. Iako se muškarac i žena sjedinjuju, oni ipak predstavljaju nespojive opreke, što se, kada počnu djelovati, izrode u smrtno neprijateljstvo. Tako ta praopreka simbolički prikazuje i sve moguće druge opreke: toplo—hladno, svijetlo—tamno, sjever—jug, suho—vlažno, do-

[66] Pojam »anime«, kako je ja određujem, nije nikakva novost, već arhetip koji se susreće na najrazličitijim mjestima. Bio je poznat i alkemiji, što potvrđuje sljedeći komentar: »Quemadmodum in Sole ambulantis corpus continuo sequitur umbra... sic hermaphroditus noster Adamicus, quamvis in forma masculi appareat, semper tamen in corpore *occultatam Evam sive foeminam suam secum circumfert.*« [Kao što nekog što hoda na suncu neprestance prati sjena... tako i naš adamovski hermafrodit, iako se likom čini muškarac, nosi sa sobom u svojem tijelu skrivenu Evu ili ženu.] (*Tractatus aureus* u *Bibl. chem.* I, str. 417b).

[67] Usp. Jung, *Psychologische Typen*, definicije [»Manje vrijedna funkcija«].

* Mudrost-Mati

[68] *Tractatus aureus* u *Ars chem.* (str. 17): »verum masculum est coelum foeminae, et foemina terra masculi« [muž je, naime, ženino nebo, a žena je muževa zemlja].



74 Nebo (duhovnost) oplođuje zemlju i stvara čovjeka.

Thenaud, *Traité de la cabale* (16. st.)

bro—zlo itd.; pa tako i opreku: svjesno—nesvjesno. U psihologiji funkcija postoje najprije dvije svjesne, dakle, muške funkcije, urazličena funkcija i njezina pomoćna funkcija, koje su u snovima predstavljene kao otac i sin, dok su nesvjesne funkcije predstavljene kao majka i kći. Budući da opreka između obje pomoćne funkcije nije ni približno tolika kao između urazličene i manje vrijedne funkcije, može i treća, naime, nesvjesna »pomoćna« funkcija biti uzdignuta u svijest te tako postati muškom. Ali ona će sa sobom ponijeti nešto od miješanja s manje vrijednom funkcijom pa će na taj na-

čin obavljati stanovito posredništvo s tminom nesvjesnoga. Sukladno toj psihološkoj činjenici, i Duh Sveti podlegao je krivovjernom tumačenju kao *Sophia*, budući da je bio posrednikom rođenja u puti, te je tako omogućio da postane vidljivim svijetlo božanstvo u tmini svijeta. Zbog te je veze zacijelo Duh Sveti bio osumnjičen zbog ženskosti; jer Marija bijaše tamna njiva, »illa terra virgo nondum pluviis rigata«, kako ju je nazvao Tertulijan[69].

193 Četvrta funkcija združena je s nesvjesnim i, osviješćena, ona povlači za sobom cijelo nesvjesno. Tu dolazi do razmimoilaženja s nesvjesnim i do pokušaja da se izazove sinteza opreka[70]. Ali ponajprije izbija onaj žestoki sukob u koji bi zapao svaki razuman čovjek kad bi mu postalo jasno da mora progutati najbesmislenije praznovjerje. Sve u njemu opiralo bi se, i on bi se očajnički branio od nečega što bi mu se činilo strašnim besmislom. To stanje objašnjava sljedeće snove.

194 19. SAN:

Rat što bjesni između dva naroda.

195 Ovaj san prikazuje sukob. Svijest brani svoj položaj i nastoji potisnuti nesvjesno. Tako će se ponajprije istisnuti četvrta funkcija; ali kako je ona spojena s trećom, i ta prijeti nestankom, čime bi se uspostavilo stanje koje je prethodilo sadašnjemu: naime, stanje u kojem su samo dvije funkcije svjesne, dok su druge dvije prešle u nesvjesno.

196 20. SAN:

U pećini se nalaze dva dječaka. Kao kroz kakvu cijev pada k njima i treći.

[69] [ona djevičanska zemlja koju još nije navlažila kiša] *Adversus Judaeos*, XIII.

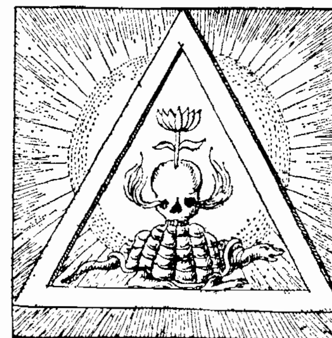
[70] Ovu sintezu alkemija je smatrala jednom od svojih najglavnijih zadaća: »Coniungite ergo masculinum servi rubei filium suae odorigerae uxori et iuncti artem gignent« [Povežite, dakle, muškog sina crvenog roba s njegovom mirisnom suprugom i sjedinjeni oni će proizvesti umjetnost]. (Ruska, *Turba*, str. 62). Često se sinteza prikazivala kao rodoskvrnuće između brata i sestre, što je zacijelo u vezi s *Visio Arislei* (*Art aurif.* I). (Vidi i sl. 167, gdje je prikazana kohabitacija Tabricija i Beje, djece »morskoga kralja«.)

Pećina prikazuje tminu i zatvorenost nesvjesnoga. Dva dječaka odgovaraju dvjema funkcijama nesvjesnoga. Teoretski, treći bi morao biti pomoćna funkcija, što upućuje na to da se svijest posve povukla na urazličenu funkciju. Omjer je, dakle, jedan naprama tri, što nesvjesnomu daje veliku nadmoć. Stoga se može očekivati novi prodor nesvjesnoga i povratak njegova prijašnjeg položaja. »Dječaci« upućuju na motiv patuljka (sl. 77). (O tome kasnije.) 197

21. SAN: 198

Velika, prozirna kugla što sadrži mnogo malih kuglâ. Gore iz nje raste zelena biljka.

Kugla je cjelina što obuhvaća sve sadržaje; život što se bio zaustavio beskorisnom borbom opet je moguć. U Kundalini-yogi »zeleno krilo« označuje Išvaru (Šivu) što izlazi iz prikrivenog stanja. 199



75 Trimurti-slika. Trokut simbolizira težnju svemira prema vrhu sjedinjenosti, kornjača Višnua, a lotos što zajedno s dva plamena raste iz mrtvačke lubanje: Šivu. U pozadini: blistavo Brahma-sunce — sve zajedno odgovara alkemičarskom *opusu*, gdje je *massa confusa* predstavljena kornjačom, dok lubanja simbolizira *vas* preobrazbe, cvijet, »sebstvo«, odnosno, cjelovitost.

Prema jednome indijskom prikazu

200 22. SAN:

U američkom hotelu. Penje se dizalom do trećega ili četvrtoga kata. Tu mora čekati s mnogo drugih ljudi. Tu je jedan prijatelj (određena osoba) koji kaže kako on (snivatelj) nije smio tamnu, nepoznatu ženu ostaviti neka čeka dolje toliko dugo, tà prepustio ju je njegovoj skrbi. Daje mu otvoreno pisamce upućeno nepoznatoj. Na njemu piše: »Spas nije u neodlasku ili u bijegu. Ali nije ni u bezvoljnu prepuštanju. Spas je u potpunoj predanosti, pri čemu pogled valja usmjeriti na jednu molbu.« Na rubu papirića je crtež: kotač ili vijenac sa osam žbica. Dolazi poslužitelj u dizalu i kaže da je njegova (snivateljeva) soba na osmom katu. Penje se dizalom dalje, negdje do sedmog ili osmog kata. Tamo stoji nepoznat, crvenokos muškarac i prijateljski ga pozdravlja. Dolazi do promjene prizora. Kažu, u Švicarskoj je došlo do prevrata: neka vojna stranka promiče »potpuno ugušivanje lijevog«. Na prigovor da je lijevo ionako slabo, odgovara se kako se upravo zbog toga želi posve ugušiti lijevo. Sada dolaze vojnici u starinskim odorama koji odreda nalikuju crvenokosom. Pune puške šipkama, rasporedivši se u krug i spremajući se pucati na sredinu. Na kraju ipak ne pucaju i čini se kao da će odstupiti. Budi se ispunjen strahom.

201 Sklonost k ponovnoj uspostavi cjeline, što je naznačena u prethodnom snu, nailazi u ovom snu ponovo na drukčije usmjerenu svijest. Stoga je prikladno da se san odvija na američkoj pozadini. Dizalo se penje, kao što i dolikuje, kad nešto iz »pod«-svijesti dolazi »gore« u svijest. Ali ono što ovdje dolazi gore jest nesvjestan sadržaj: to jest, mandala obilježena brojem četiri (sl. 61, 62 i dr.). Zbog toga bi se dizalo trebalo popeti do četvrtoga kata. Ali kako je četvrta funkcija tabu, ono se penje samo u blizinu trećega ili četvrtoga kata. To se ne događa samo snivatelju već i mnogim drugim ljudima koji zbog toga, kao i on, moraju čekati, dok se ne prihvati četvrta funkcija. Dobar prijatelj upozorava ga da tamnu ženu, to jest »animu«, koja zastupa zabranjenu funkciju, nije smio ostaviti čekati »dolje«, naime, u nesvjesnom. Jer to je bio razlog što je s drugima morao čekati gore. To u stvari nije puki pojedinačni problem, već kolektivni, budući da je zamjetljivo oživljavanje nesvjesnoga u novije vrijeme, kao što je već naslućivao Friedrich Schiller, dalo povoda za pitanja o kojima se u devetnaestom stoljeću nije moglo ni sanjati. Nietzsche je u »Zaratustri« odlučio odbaciti zmiju i »najružnijeg čovjeka«, a time i prihvatiti herojsku borbu svijesti, koja je susljedno vodila do sloma pretkazana u »Zaratustri«.

Savjet na papiriću dubokouman je koliko i primjeren, tako 202
te mu ne treba ništa dodavati. Pošto je dan savjet i pošto ga je snivatelj na neki način prihvatio, može se nastaviti s vožnjom prema gore. Valja pretpostaviti da je barem općenito prihvaćen problem četvrte funkcije; jer snivatelj sada dolazi do sedmog ili osmog kata, pa četvrta funkcija nije više zastupljena četvrtinom već osminom, te se čini umanjenom za polovicu.

Ovo oklijevanje pred posljednjim korakom do cjelovitosti 203
ima, čini se, začudno i stanovitu ulogu u drugom dijelu »Fausta«. Posrijedi je prizor s Kabirima: »sjajne sirene« dolaze preko vode. Nerejide i Tritoni pjevaju:*

Na rukama nam blago
Što svakom bit će drago.
Helone silne štite
Oblici strogi kite:
Nosimo bogove!
Svečano pjevajte!

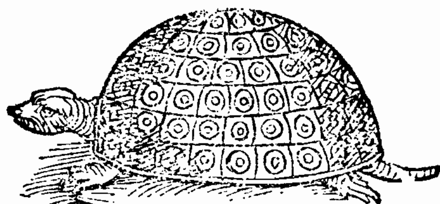
SIRENE:
Malen im rast,
Silna im vlast.
Božanstva ta stara
Spas su mornara.

NEREJIDE I TRITONI:
Rod nosimo Kabirâ
Da vode slavu mira.
Gdje nalazi se on
Neptun je uvijek sklon.

»Sirene«, dakle, ženske prilike (sl. 10, 11, 12 i 157) koje u neku ruku predstavljaju nesvjesno kao more i morske valove, donose »strogu tvorevinu« (oblik). »Strogo« podsjeća na »stro-

* Svi navodi iz »Fausta« prema izdanju: *Faust*, I i II dio. Matica hrvatska — Zora, Zagreb, 1970, prev. Tito Strozzi.

ge« graditeljske ili geometrijske oblike, koji prikazuju određenu zamisao bez romantičnih (čuvstvenih) primjesa. Tvorevina »blliješti« s oklopa kornjače[71] (sl. 76), koja, poput zmije, kao jednostavna hladnokrvka simbolizira ono nagonsko u nesvjesnomu. »Tvorevina« je u stanovitom smislu istovjetna s nevidljivim, stvaralačkim patuljcima-bogovima, zastrtima (sl. 77), koji se drže u tamnoj *cisti,* ali koji, kao likovi veličine stopala, stoje i na morskoj obali, gdje kao srodnici nesvjesnoga štite



76 Kornjača: alkemičarsko pomagalo.
Porta, *De distillationibus* (1609)

brodarstvo, to jest, one koji se odvaže u tminu i neizvjesnost. Kao Daktili, oni su bogovi pronalazača, doduše maleni i neugledni, kao porivi nesvjesnoga, ali isto tako moćni kao i ovo. *El gabir* je velik, moćan.

NEREJIDE I TRITONI:
Tri dovest bje u našoj moći,
Al četvrti ne htjede doći;
On pravim sebe nazvao je
Što misli za sve ostale.

SIRENE:
Tu bogu njegov drug
Služi za rug.
Častite sve svete,
Čuvajte se štete.

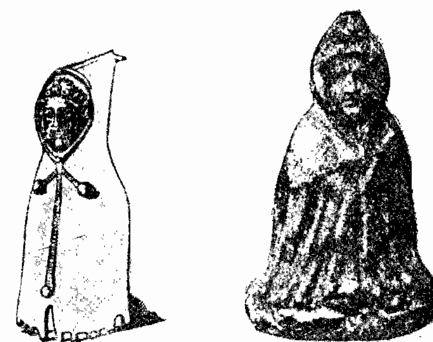
204 Značajno je za Goetheovu čuvstvenu narav da je četvrti upravo mislilac. Ako »Čuvstvo je sve« važi kao vrhovno načelo, mišljenje se mora zadovoljiti nepovoljnom ulogom i nestati potonućem. Taj razvoj opisuje »Faust«, Prvi dio. Sam je Goethe poslužio kao uzor za to. Mišljenje tu postaje četvrtom (tabu) funkcijom. Stapanjem s nesvjesnim ono poprima groteskan kabirički lik; jer kao patuljci Kabiri su podzemni bogovi i stoga obično, sukladno tome, unakaženi. (»Na izobličenike gledam kao na lonce od loše gline.«) Stoga oni stoje u isto tako grotesknoj opreci prema nebesnicima i nabacuju se na ove porugom. (Usp. »Majmun Božji«.)

[71] »Testudo« je alkemičarsko pomagalo, plitica kojom se pokrivala retorta u peći. Usp. Rhenanus, *Solis e puteo emergentis,* str. 40.

NEREJIDE I TRITONI:
Njih zaista sedam ima.

SIRENE:
Ali što je s onim trima?

NEREJIDE I TRITONI:
Ne znamo za to odgovora,
Olimp to se pitat mora;
I osmi tamo valjda žije,
Al za nj još nitko pito nije.
To milosne su sjene,
Al još nedovršene.
Nesravnjive ni s kim.
Nešto ih goni dalje,
Glad za nedostiživim
Svedj ih dalje šalje.



77a i b Telesfor, Kabir ili *familiaris* Asklepijev.
77a: Brončani lik u St. Germain-en-Laye; 77b: Mramorni kipić u Beču

205 Doznajemo da ih »zapravo« ima sedam do osam; ali s osmim ponovo ima teškoća, kao i prije sa četvrtim. Isto tako, protivno ranije naglašenu podrijetlu iz unutrašnjega, mračnoga, pokazuje se da se Kabiri zapravo mogu naći na Olimpu; jer oni vječno teže odozdo prema gore, pa se stoga uvijek nalaze i dolje *i* gore. »Stroga tvorevina« bjelodano je nesvjestan sadržaj što neprestance pokušava doprijeti do svjetla. Ona traži, i sama jest, ono što sam na drugom mjestu označio kao »teško dostiživu dragocjenost«.[72] Ta se pretpostavka odmah potvrđuje:

Sad heroji će drevni svi
Svoj slavan glas izgubiti,
Ma gdje i kako sjao, neće više.
Tek zlatno runo oni ugrabiše,
A vi Kabire!

206 »Zlatno runo« žuđeni je cilj argonautske plovidbe, one pustolovne potrage što je jedna od nebrojenih inačica za postizanje nedostižnoga. Tal mudro primjećuje:

Pa to je ono što se traži:
Tek rđav novac nešto važi.

207 Nesvjesno je uvijek vlas u juhi: bojažljivo prikriven manjak savršenstva, bolno opovrgnuće svih idealističkih težnjâ, zemni preostatak što prianja uz čovječju narav i turobno zastire njezinu kristalnu jasnoću za kojom čeznemo. Prema alkemičarskom poimanju i rđa i zelena rđa bolesti su kovine. Ali baš ta prokaza jest *vera prima materia,* osnovica za spravljanje filozofskog zlata. *Rosarium philosophorum* kaže: »Naše zlato nije obično zlato. Ali pitaš za zeleno *(viriditas,* vjerojatno zelena rđa), smatrajući da je mjed, zbog zelenoga na sebi, prokazno *(leprosum)* tijelo. Stoga ti velim da sve što je savršeno na mjedi jest sâmo ono zeleno, budući da ćemo uskoro našim postupkom *(magisterium)* pretvoriti to zeleno u naše najčišće zlato.[73]«

[72] Jung, *Symbole der Wandlung,* Kazalo p. r.

[73] *Art. aurif.* II, str. 220: navod iz Seniora. »Viriditas« se prigodice označuje i kao »azoth«, što je jedan od mnogih sinonima »kamena«.



78 Marija Proročica; u pozadini: sjedinjenje *(coniunctio)* gornjega i donjega.

Maier, *Symbola aureae mensae* (1617)

Talova protuslovna primjedba, kako tek rđa daje novčiću 208
pravu vrijednost, oblik je alkemičarske parafraze, koja zapravo ne želi reći ništa drugo već da nema svjetla bez sjene, ni duševne cjelovitosti bez nesavršenstva. Da bi se upotpunio, život ne treba *savršenost* već *potpunost.* Tu spada i »trn u tijelu«, trpljenje manjkavosti, bez koje nema napretka ni uzdignuća.

Problem brojeva tri i četiri, sedam i osam, koji je na ovom 209
mjestu dotakao Goethe, velika je zagonetka alkemije, što se povijesno vraća na tekstove koji se pripisuju Kristijanu[74]. U raspravi o proizvodnji »mitske vode« kaže se: »zbog toga uz-

[74] Nepoznati autor, nazvan Kristijan (Christianos), prema Berthelotu (*Les Origines de l'alchimie,* str. 99 i d.), sudobnik je Stjepana Aleksandrijskog, i živio je, dakle, negdje početkom 7. st.

vikuje bez ustegnuća židovska proročica: 'Jedno postaje dva, a dva tri, i od trećega postaje jedno kao četvrto[75]'«. Ta se proročica spominje u alkemičarskoj literaturi kao Marija Proročica[76] (sl. 78), nazvana Židovka, sestra Mojsijeva, ili Koptkinja, i lako je moguće da je ona u vezi s Marijom iz gnostičke predaje. Epifan potvrđuje postojanje spisa te Marije: »Interrogationes magnae« i »Interrogationes parvae«, gdje je opisano viđenje Krista, prema kojemu, na brdu, iz njegova boka izlazi žena, s kojom se on združuje[77]. Zacijelo nije slučajno što dolje navedena Marijina rasprava obrađuje, u razgovoru s filozofom Arosom[78], *matrimonium alchymicum**; odatle potječe kasnije često ponavljano »Vjenčaj gumij s gumijem u pravome braku«[79]. »Gumiarabika« prvotno, koristi se ovdje kao tajno ime za preobrazbenu tvar i to zbog njezina ljepljivog svojstva. Tako, primjerice, Khunrath[80] objašnjava »crvenu« gumu kao »smolu mudracâ«, što je sinonim za preobrazbenu tvar. Drugi jedan tumačitelj tu tvar kao životnu silu *(vis animans)* uspoređuje s »ljepkom svijeta« *(glutinum mundi)*, koji tvori ono srednje između duha i tijela i spaja ih oboje.[81] Stara rasprava »Consilium coniugii« razlaže kako se »filozofski čovjek« sastoji iz »četiri naravi kamena«. Tri su od njih zemaljske ili u zemlji, »a četvrta narav je voda kamena, naime, ljepljivo zlato, što se naziva crvenom gumom, kojom su obojene tri zemaljske naravi.«[82] Tu doznajemo da je

[75] Berthelot, *Alch. grecs,* VI, v, 6, redak 16. Gotovo životinjsko ἐκραύγαζεν (vrištati) upućuje na ekstatičko stanje.

[76] Rasprava koja se njoj pripisuje (arapskoga podrijetla?) pod naslovom *Practica Mariae Prophetissae in artem alchemicam* u: *Art. aurif.* I, str. 319 i d.

[77] *Panarium,* XXVI. O daljnjim mogućim vezama s Mariamnom i Marijom Magdalenom iz *Pistis Sophie* usp. Leisegang, *Die Gnosis,* str. 113 i d. i Schmidt (ur.), *Gnostische Schriften in koptischer Sprache,* VIII, str. 596 i d.

[78] Aros = Horos. Predložak za Marijin razgovor može biti Ἶσις προφῆτις τῷ υἱῷ αὐτῆς (Berthelot, *Alch. grecs,* I, XIII). Izida i Marija mogle su se lako zamijeniti.

* alkemijski brak

[79] »Matrimonifica gummi cum gummi vero matrimonio« u: *Art. aurif.* I, str. 320.

[80] *Hyleal. Chaos,* str. 239.

[81] *Aphorismi Basiliani* u: *Theatr. chem.* IV (1613), str. 368.

[82] *Ars. chem.,* str. 247 i 255.

guma kritička četvrta narav; ona je dvostruka, to jest, muška i ženska, pa ipak samo jedna *aqua mercurialis.* Sjedinjenje tih dviju neka je vrsta *samooplodnje,* a to se uvijek pripisuje merkurskom zmaju.[83] Iz tih je nagovještaja lako uočiti tko je filozofski čovjek: androgini prvotni čovjek ili *anthropos* u gnosticizmu[84] (usp. sl. 64, 82, 117, 195 i dr.), kojih je paralela u Indiji *âtman. Brhadâranyaka-Upanišad* kaže o tome: »Jer bio je velik poput žene i muškarca što su obgrlili jedno drugo. To svoje sebstvo (âtman) podijelio je u dva dijela; iz toga nastadoše muž i žena. On se sjedinio s njom«[85] itd. Zajednički izvor tih misli jest u primitivnim predodžbama o dvospolnom prabiću.

Četvrta narav — da se vratimo tekstu *Consilium coniugii* 210
— vodi nas izravno do pojma *anthropos*-a, što je predodžba čovjekove cjelovitosti: onoga naime što je bio prije čovjeka i istodobno predstavlja njegov cilj. Kao četvrto ona se pridružuje trôma i tako uspostavlja sintezu četvoro u jedinstvu[86] (sl. 196). Kod sedam i osam čini se da je posrijedi nešto slično; međutim, taj motiv javlja se u literaturi znatno rjeđe. Ali on postoji u Paracelsusa, gdje je bio dostupan Goetheu[87], u »Drugome objašnjenju cijeloga zvjezdoznanstva«: »Jedno je silno / šestero su subjekti, osmi je isto tako moćan«[88], čak i više negoli prvi. Jedno je kralj, a šest su sluge i sin: to su kralj Sunce i šest ophodnica, odnosno, kovni čovječuljci, kao

[83] Arnaldus de Villanova *(Carmen* u: *Theatr. chem.* IV [1613], str. 614 i d.) na veoma je prikladan način sažeo bit rasprave u sljedećim stihovima: »Maria, mira sonat, breviter quae talia sonat: /Gummi cum binis fugitivum figit in imis./ . . . Filia Platonis consortia iugnit amoris:/ Gaudet massata, quando tria sunt sociata.«

[84] Usp. moja izlaganja o Paracelsusovu »Adechu« u: *Paracelsus als geistige Erscheinung* [paragr. 168 i 203 i d.].

[85] I, 4,3 Usp. *The Upanishads* II, str. 85 i d.

[86] Nešto drukčije izrečeno je to u *Allegoriae sapientum,* Distinction XIV *(Theatr. chem.* V, str. 86): »Unum et est duo, et duo et sunt tria et tria, et sunt quatuor, et quatuor, et sunt tria, et sunt duo, et duo et sunt unum.« [Jedno i ono su dva, a dva i ono su tri, a tri i ono su četiri, a četiri i ono su tri, a tri i ono su dva, a dva i ono su jedno.] Time je očigledno prikazana četverodjelnost *(tetrametria)* jednoga i sinteza četiriju u jedno.

[87] Usp. *Dichtung und Wahrheit.*

[88] Sudhoff/Matthiesen (ur.) XII.



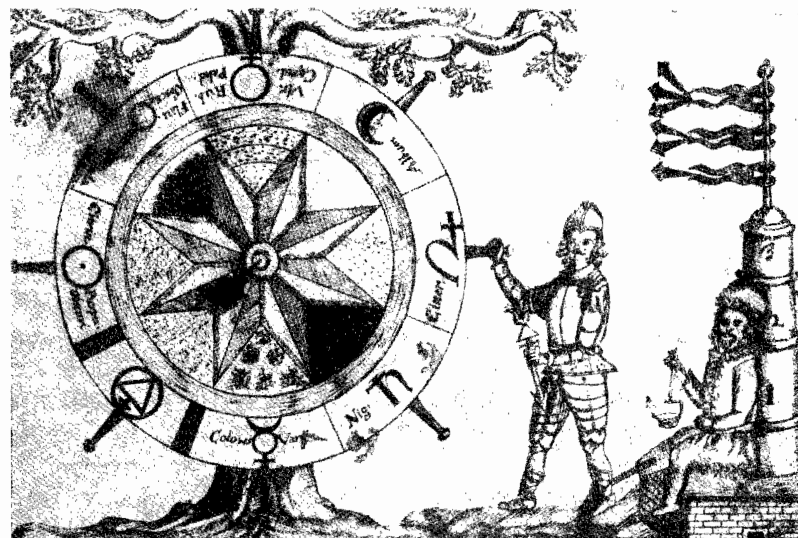
79 Kralj Sunce sa šest sinova ophodnica.
Lacinius, *Pretiosa margarita novella* (1546)

što su prikazani u »Pretiosa margarita novella« Janusa Lacinusa iz godine 1546.[89] (sl. 79.). Osmi se ovdje ne pojavljuje. Čini se da ga je Paracelsus izmislio. Kako je ovaj još »moćniji« od prvoga, može mu pripasti kruna. Osmi, što kod Goethea »prebiva« na Olimpu, izravno upućuje na Paracelsusov tekst utoliko što ovaj iznosi »astrologiju Olimpa« (to jest, sastav *corpus*-a *astrale)*[90].

211 Vratimo li se ponovo našem snu, naći ćemo na kritičnome mjestu, naime, na sedmom ili osmom katu, crvenokosoga, sinonim kozobrada, dakle, umnoga Mefista, koji čarobnjački mijenja prizor, jer mu je stalo do onoga što Faust nikada nije vidio: naime, do »stroge tvorevine«, koja je najviša dra-

[89] Huser (ur.) II, str. 451. Tu je *aqua mercurialis* označena kao »Bacchi candens et limpidus humor« (!) [Bakhova blistava i jasna tekućina]. Tom se radnjom sjedinjuju kralj i sin, tako da na kraju preostaju samo obnovljeni kralj i pet slugu. »Senarius« (šest) ima skromnu ulogu tek u kasnijoj alkemiji.

[90] Hauser I, str. 530.



80 Merkur okreće kotač sa osam žbica, koji simbolizira proces. U jednoj ruci drži »telum passionis«.
Speculum veritatis (Vatikan, 17. st.)

gocjenost, »besmrtno«[91]. On se pretvara u vojnike, zastupnike istolikosti, skupnoga mišljenja koje, naravno, ni najmanje nije spremno trpjeti nepodobnosti. Za skupno mišljenje tri i sedam po najvišoj su volji sveti; ali četiri i osam su škodljivi: »lonci od loše gline«, »ništa osim« manje vrijednosti, koja po strogome sudu glavešina svih boja nema pravo na opstanak. »Lijevo« treba »posve ugušiti«, što znači, nesvjesnu stranu i sve ono dvojbeno što dolazi slijeva, dakle, od nesvjesnoga. To je mišljenje, doduše, starinsko i služi se starinskim sredstvima; ali pogoditi mogu još i sprednjače*. Iz nepoznatih razloga, koji naime u snu nisu navedeni, rušilački napadaj jenjava prema »središtu«, na koje (prema savjetu) valja neprestance »upravljati pogled«. Na rubnome crtežu na papiriću to je središte označeno kao kotač sa osam žbica (sl. 80).

[91] *Faust* II. Anđeli nose Faustovo »besmrtno« u nebo, pošto su izigrali đavla. U izvornoj verziji to je »Faustova entelehija«.

* puška nabojnjača ili starinska 'puška nabijača' (njem. *Vorderlader*)

212 23. SAN:
U četverokutnom prostoru. Sučelice snivatelju sjedi nepoznata žena, koje portret treba nacrtati. Ali ono što on riše nije lice, već trolisna djetelina ili izobličeni križevi u četiri različite boje: crvenoj, žutoj, zelenoj i modroj.

213 Nadovezujući se na taj san snivatelj iz vlastite pobude riše krug, kojega su četvrtine obojene navedenim bojama. To je kotač sa osam žbica. U sredini nalazi se modar cvijet sa četiri latice. U kratkim razmacima slijede brojni crteži koji se svi bave osebujnom strukturom »sredine«, a posljedak su potrebe da se otkrije ono obličje koje biću »sredine« podaruje sukladan izražaj. Pojedini crteži proizlaze djelimice iz vidnih dojmova, djelimice iz intuitivnih opažaja, a djelimice iz snova.

214 Za kotač valja primijetiti da je to omiljen izražaj alkemije koji označuje kružni proces, *circulatio*. Time se misli, s jedne strane, na *ascensus* i *descensus*, primjerice, na uzlijetanje i slijetanje pticâ (pare što se talože)[92], a s druge strane, na kruženje u svemiru kao uzor djelu, pa tako i na godišnji ciklus u kojem se djelo odvija. Alkemičari su bili svjesni veze između *rotatio* i krugova koje su crtali. Ondašnja ćudoredna alegorika kotača naglašuje između ostaloga *ascensus* i *descensus* kao silazak Boga k čovjeku i uzlazak ovoga potonjega k Bogu (pozivajući se na govor svetoga Bernarda: »Suo nobis descensu suavem ac salubrem dedicavit ascensum«[93]. Nadalje, kotač izrazuje kreposti: *constantia, obedentia, moderatio, aequalitas* i *humilitas**, koje su značajne za djelo.[94] Mističke veze kotača imaju ne malu ulogu i u Jakoba Böhmea. I on poput alkemičara barata s Ezekijelovim kotačima; tako veli: »... vidimo, dakle, da je duhovni život okrenut prema unutra, dok je naravni život okrenut prema vani, sučelice samomu sebi. Možemo to usporediti s okruglim kugličnim kotačem što se okreće na sve strane, poput kotača Ezekijelova.«[95] Nadalje, on objašnjava: »Kotač naravi okreće se prema unutra; jer božanstvo prebiva unutra, u samomu sebi, i ima takav lik koji se ne može naslikati, budući da je samo naravna prispodoba: jednako kao što se Bog oslikava u liku ovoga svijeta; jer Bog je sav posvuda, te dakle prebiva u samomu sebi. Upamti: izvanjski je kotač suncopas sa zvijezdama: a onda dolazi sedam ophodnica«[96] itd. »Iako taj lik nije dostatno dorađen, potiče na razmišljanje: mogao bi se pomno prenijeti na veliki krug, da razmišljaju oni što slabije poimaju. Dakle, upamti, žudnja ide unutra, prema srcu, koje je Bog« itd. Ali kotač je kod Böhmea i »impression« (alkemičarski: *informatio)* vječne volje. On je majka priroda, odnosno, »duša majčina, iz koje ona uvijek crpe i djeluje: to su zvijezde s ophodnim kotačem, prema uzoru vječnoga zviježđa, koje je samo duh i vječna duša u Božjoj mudrosti, kao i vječna narav iz koje izlaze vječni dusi i ulaze u stvorove.«[97] »Osobina« kotača je život u obliku »četiriju upravitelja«, koji »upravljaju u majci-roditeljici«. To su četiri prapočela, »kojima kotač duše ... podaruje volju i žudnju, te je, dakle, cijelo biće tek jedna jedina stvar«, kao i »duša čovjekova; kao što je i on u duši i tijelu«; jer on je stvoren prema slici toga »cjelovitoga bića«. Tako je i narav u svoja četiri prapočela »cjelovito biće« s dušom[98]. Taj »sumporni kotač« jest i izvor dobra i zla, odnosno, on uvodi u ta načela ili iz njih izvodi.[99]

Böhmeova je mistika u najvećem stupnju pod utjecajem 215
alkemije. On, primjerice, kaže: »Oblik rađanja jest poput kotača koji se okreće; to Merkur čini u sumporu[100].« »Rođenje« je »zlatno dijete« (*filius philosophorum* = arhetip božanskoga djeteta[101], kojega je tvorac Merkur[102]. Sam Merkur je »ognjeni kotač bivstva« u liku zmije. Isto tako i (neprosvijetljena) je duša »takav ognjeni Merkur«. Vulkan u njoj pali »ognjeni kotač bivstva« kad ona napusti Boga; iz toga nastaju požuda

[92] Usp. gibanja pretvorbene tvari u *Tabula smaragdina (De alchemia*, str. 363).

[93] [Svojim silaskom pribavio nam je radostan i izbavljiv uzlazak. (Sermo IV de ascensione Domini, col. 312]

* postojanost, poslušnost, umjerenost, jednakost, poniznost

[94] Picinellus, *Mundus symbolicus*, Kazalo (p. r. »rota«).

[95] *Vom irdischen und himmlischen Mysterium*, pogl. V, 1 i d.

[96] *Vom dreyfachen Leben*, pogl. IX, 58 i d.

[97] *De signatura rerum*, pogl. XIV, 11.

[98] nav. dj. pogl. XIV, 12.

[99] nav. dj. pogl. XIV, 13.

[100] nav. dj. pogl. IV, 25.

[101] Usp. Jung i Kerényi, *Das göttliche Kind.*

[102] Böhme, *De signatura rerum, IV, 26.*

i grijeh, koji su »srdžba Božja«. Duša je tada »crv«, kao »ognjena zmija«, »ličinka« i »čudovište«[103].

216 Tumačenje kotača kod Böhmea odaje nešto od mističkog *arcanuma** alkemije te je stoga značajno i u tom i u psihološkom pogledu: kotač se tu javlja kao predodžba cjeline, koja prikazuje bit simbolike mandale, pa tako uključuje i *mysterium iniquitatis.***

217 Činjenice potvrđuju da se predodžba »sredine«, koju nesvjesno neprestance približuje svijesti, počinje učvršćivati i na neki osebujan način očaravati ovu potonju. Sljedeći crtež opet donosi modri cvijet (sl. 85), ali osmerostruko razdijeljen; zatim slijede slike četiriju brda oko vulkanskog jezera; crveni prsten što leži na zemlji, unutra kržljavo stablo, uz koje se ulijevo uzvija zelena zmija (sl. 13).

218 Ozbiljno bavljenje tim problemom vjerojatno zbunjuje nestručnjaka. Stanovito poznavanje yoge, a i srednjovjekovne filozofije *lapisa*, pomoglo bi mu razumjeti. Kao što je već rečeno, kvadratura kruga bio je jedan od postupaka za proizvodnju lapisa, kao što je bila i primjena *imaginatio*, što nedvojbeno pokazuje sljedeći tekst: »I pripazi, da tvoja vrata budu dobro i čvrsto zatvorena, kako onaj što je unutra ne bi pobjegao, i — ako je volja Božja — doći ćeš tako do cilja. Narav obavlja svoj posao postepeno; ali ja želim da činiš isto, neka tvojom imaginacijom upravlja narav. Promatraj sukladno naravi, koja obnavlja tijela u utrobi zemlje. I to zamišljaj pravom, a ne fantastičnom imaginacijom[104].«

219 »Vas bene clausum«***, ta česta alkemičarska mjera opreza, znači isto što i čarobni krug. U oba slučaja valja zaštititi unutrašnje od prodora i primjesa vanjskoga[105], a isto tako i spriječiti da ono ne pobjegne. *Imaginatio* se ovdje shvaća kao zbiljska i doslovno uzeta *moć stvaranja slika*, sukladno kla-

[103] Böhme, *Gespräche einer erleuchteten und unerleuchteten Seele*, str. 11—24.

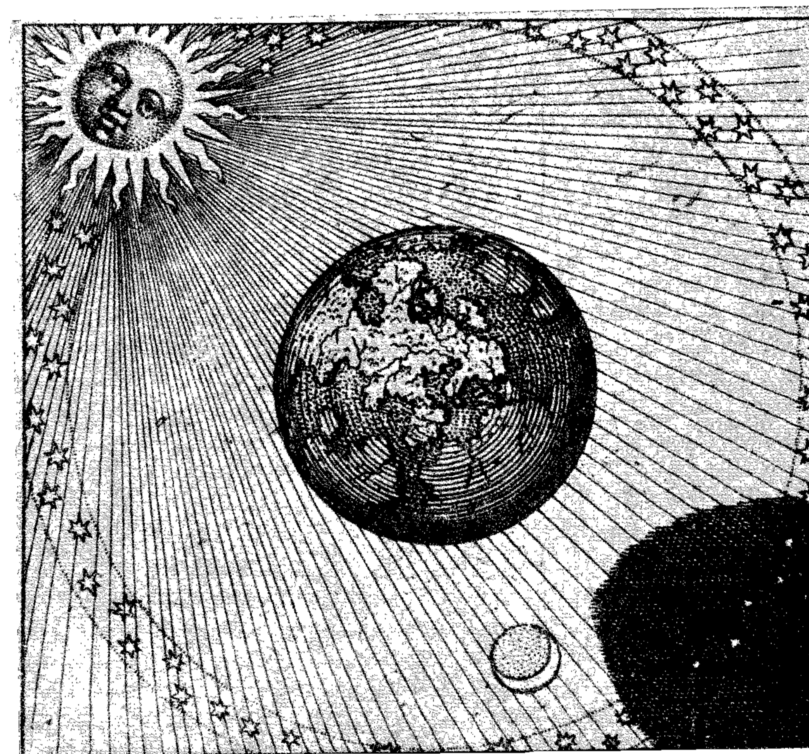
* tajna, tajnovitost

** tajna opačine; nejednakosti

[104] *Rosarium (Art. aurif.* II, str. 214 i d.)

*** dobro zatvorena posuda

[105] nav. dj. str. 213: »... nec intrat in eum ⟨lapidem⟩ quod non sit ortum ex eo, quoniam si aliquid extranei sibi apponatur, statim corrumpitur.« [I ništa ne ulazi u nj, što nije iz njega proizišlo, jer kad bi mu se dodalo štogod strano, odmah bi ga pokvarilo.]



81 »Sol et ejus umbra«. Zemlja je postavljena u sredinu između svjetla i tame.

Maier, *Scrutinium chymicum* (1687)

sičnoj uporabi riječi, čemu je oprečna *phantasia*, koja znači puki domišljaj, u smislu nebitne misli, što je Petronije, pojačavajući to značenje, čak ismijao: »phantasia non homo«[106]. »Imaginatio« je djelatno izazivanje (unutrašnjih) slika, »secundum naturam«, zbiljski misaoni ili predodžbeni čin, što ne »izmišlja« u prazno, bez svrhe i ikakve podloge, dakle, koji se ne poigrava sa svojim predmetima, već nastoji uhvatiti unutrašnju datost predodžbama — slijedeći vjerno narav. Ta se djelatnost označuje kao *opus*, djelo. Pa i način na

[106] [*Satyricon*, paragr. 38: »On je fantazija, ne čovjek.«]

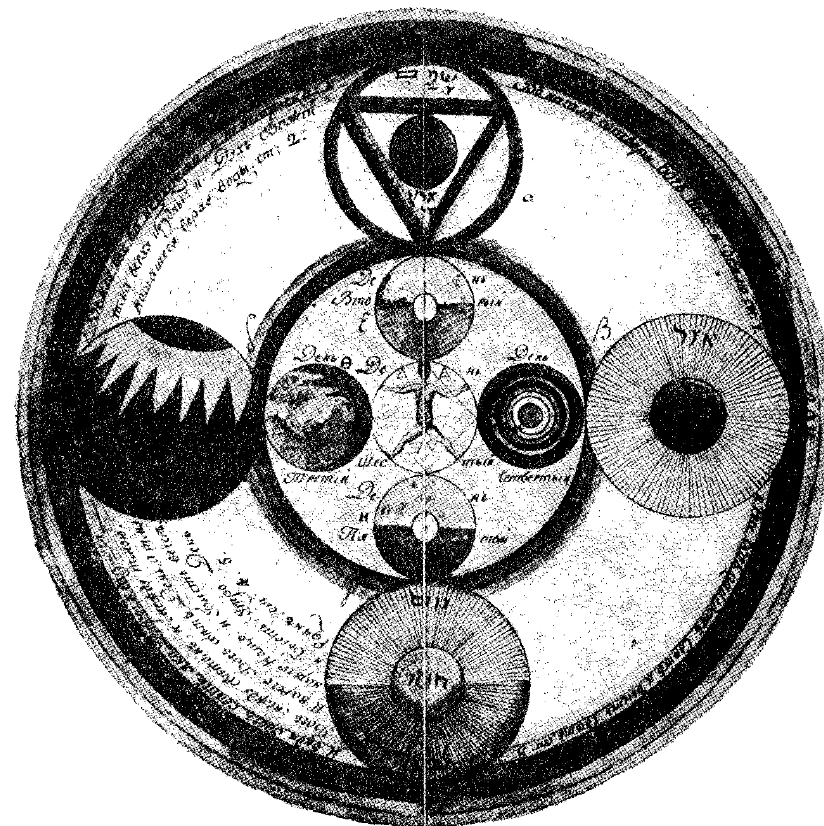
koji snivatelj obrađuje te predmete unutrašnjeg iskustva ne može se označiti drukčije nego kao pravi rad, s obzirom na savjesno, točno i brižno zapisivanje i razradbu sadržaja što od nesvjesnoga pritječe svijesti. Sličnost s »opusom« očigledna je svakom poznavatelju alkemije. Povrh toga, analogiju potvrđuju snovi, kao što pokazuje san 24.

220 Ovaj, dvadeset i treći, san, odakle potječu crteži o kojima je netom bilo govora, ne pokazuje ničim da je lijeva strana bila »ugušena«. Usuprot tome, snivatelj se ponovo nalazi u temenosu, suočen s nepoznatom, koja utjelovljuje četvrtu, »manje vrijednu« funkciju[107]. San prihvaća njegovo risanje i ono što san utjelovljeno prikazuje to snivatelj ponavlja kao apstraktni ideogram. Ovo bi moglo upućivati na to da je smisao uosobljenja simbol za nešto što bi se moglo prikazati i u drugom obliku. Taj »drugi oblik« zahvaća unatrag u san 16 [paragr. 97], gdje je istaknuta analogija tref-asa i križa nejednakih krakova. Analogija se ovdje potvrđuje. Ondašnje sam stanje pokušao sažeti u izrijeku: kršćansko trojstvo, ali osjenčano, obojeno ili zasjenjeno sa četiri (boje). Boje se ovdje javljaju kao ozbiljenje četverstva. Sličan nagovještaj navodi *Rosarium* iz *Tractatus*-a *aureus*-a: »Voltur[108] ... clamat voce magna, inquiens: 'Ego sum albus niger et rubeus citrinus[109]'«. Za lapis se, naprotiv, ističe da on u sebi sjedinjuje »omnes colores«. Stoga se može pretpostaviti da četverstvo, koje je ovdje zastupljeno bojama, u stanovitom smislu prikazuje predstupanj. To potvrđuje *Rosarium:* »... lapis noster

[107] »Fili, extrahe a radio suam umbram: accipe ergo quartam partem sui, hoc est, unam partem de fermento et tres partes de corpore imperfecto« itd. [Sine, izvuci iz zrake njezinu sjenu: uzmi, dakle, njezin četvrti dio, to jest, dio fermenta i tri dijela nesavršena tijela]: pretpisnica za pripremanje lapisa. (Hermov navod iz *Rosarium*-a (*Art. aurif.* II, str. 317). Za »umbra« usp. nav. dj. str. 233: »Fundamentum artis est Sol, et eius umbra« [Osnova umijeća jest Sunce i njegova sjena] (sl. 81). Gornji tekst samo po smislu odgovara *Tractatus*-u *aureus*-u, ne i doslovce.

[108] Usp. San. 38, paragr. 304. Alkemistički jastrebovi, orlovi, vrane u biti su sinonimi.

[109] [Jastreb ... doziva glasno i kaže: »Ja sam bijelo crnilo i crveno žutilo.«] Ni taj navod iz Herma nije vjeran. Mjesto zapravo glasi: »Ego sum albus nigri, et rubeus albi, et citrinus rubei, et certe veridicus sum.« [Ja sam bijelo u crnome, i crveno u žutome, i žuto u crvenome, i zasigurno govorim istinu.] *(Tractatus aureus,* str. 12). Na taj način izražavaju se tri značenja i četiri boje, za razliku od Hortulanusova izrijeka, gdje se lapisu pridaju četiri naravi i tri boje. *(De Alchemia,* str. 372).



82 *Anthropos* sa četiri prapočela.
Iz jednoga ruskog rukopisa iz 18. stoljeća

est ex quatuor elementis«[110] (sl. 64, 82, 117 i dr.); isto tako »aurum philosophicum«: »...in auro sunt quatuor elementa in sequali proportione aptata«[111]. Činjenica je da četiri boje u snu prikazuju i prijelaz iz trojstva u četverstvo i time u kvadrirani krug (sl. 59 i 60), koji je zbog svojega zaobljenja (savršene jednostavnosti), po alkemističkome poimanju, naj-

[110] nav. dj. str. 207. [Naš kamen potječe od četiri prapočela.]

[111] nav. dj. str. 208. [U zlatu postoje četiri prapočela ravnomjerno raspoređena.]

bliži naravi lapisa. U jednoj pretpisnici za pripremanje lapisa, koja se pripisuje Raymundusu, kaže se: »Recipe de simplicissimo et de rotundo corpore, et noli recipere de triangulo vel quadrangulo, sed de rotundo: quia rotundum est propinquius simplicitati quam triangulus. Notandum est ergo, quod corpus simplum nullum habens angulum: quia ipsum est primum et posterius in planetis, sicut Sol in Stellis«[112].

221 24. SAN:

Dvije osobe govore o kristalima, posebice o jednome dijamantu.

222 Teško je ne pomisliti tu na pojam lapisa. U stvari, ovaj san razotkriva povijesnu pozadinu i daje naslutiti da je ovdje uistinu posrijedi traženi lapis, »teško dostižna dragocjenost«. Snivateljev »opus« doima se kao nesvjesno ponavljanje težnji hermetičke filozofije. (Više o »dijamantu« u snovima 37, 39, 50 [paragr. 258, 262, 284].)

223 25. SAN:

Posrijedi je konstrukcija središta i simetriziranje tvorevine s pomoću odraza na tu točku.

224 Riječ »konstrukcija« upućuje na sintetičku narav »opusa«, kao i na tako reći napornu gradnju koja iziskuje snivateljevu radnu moć. »Simetriziranje« je odgovor na sukob u snu 22 [paragr. 200] (»lijevo posve ugušiti«). Jedna strana mora biti posve sukladna drugoj, poput slike u zrcalu, a ta slika u zrcalu nastaje u »središtu« koje posjeduje svojstvo odražavanja, te je *vitrum*[113], kristal ili vodena površina (sl. 209). Odražavanje, opet, čini se da upućuje na ovdje temeljnu predodžbu lapisa, *aurum*-a *philosophicum*-a, eliksira, *aquae nostrae* itd. (sl. 265).

[112] *Rosarium* nav. dj. str. 317. [Sine, uzmi od najjednostavnijega i obla tijela, a ne uzimaj od trouglasta ili četverouglasta, već od obla: jer oblo je bliže jednostavnosti negoli trouglasto. Valja, dakle, upamtiti da jednostavno tijelo nema uglova, jer ono je prvo i posljednje među ophodnicama, kao Sunce među zvijezdama.]

[113] ⟨Lapis⟩ nihilominus non funditur, nec ingreditur, nec permiscetur: sed vitrificatur« itd. [⟨Kamen⟩ se isto tako ne može rastaliti, ni probiti, ni miješati, već se pretvara u staklo.] (Navod iz Ademarusa u: *Rosarium*, nav. dj. str. 353).

Kao što »desno« prikazuje svijet svijesti i njegova načela, 225
tako s pomoću »odraza« treba izvršiti okretanje slike svijeta ulijevo, kako bi nastao sukladan svijet u obrnutom smislu. Moglo bi se reći isto tako: S pomoću »odraza« »desno« se pojavljuje kao preobrat »lijevog«. Stoga je »lijevo« ravnopravno »desnomu«, odnosno, nesvjesno sa svojim ponajvećma nerazumljivim poretkom postaje simetričnom dopunom svijesti i njezinih sadržaja, pri čemu još isprvice ostaje tamno ono što se odražava i čini sliku u zrcalu (sl. 55). Da nastavimo sa zaključivanjem, »središte« bi se moglo smatrati sjecištem dvaju sukladnih, ali u zrcalu obrnutih svjetova.[114]

Zamisao o simetriziranju značila bi, dakle, vrhunac u pri- 226
znavanju nesvjesnoga i njegovoj ugradbi u opću sliku svijeta. Nesvjesno ovdje postiže »kozmički« značaj.

26. SAN: 227

Noć je, zvjezdano nebo. Jedan glas govori: »Sada će početi.« Snivatelj pita: »Što će početi?«, na što glas odgovara: »Kružni tijek može početi.« Zvjezdana okresotina pada u neobičnoj krivulji ulijevo. Prizor se mijenja; snivatelj se nalazi u sumnjivu zabavištu. Tu su gostioničar koji se doima kao bezobzirni izrabljivač i djevojke propala izgleda. Nastaje prepirka o pojmovima desno i lijevo. Zatim snivatelj odlazi i vozi se taksijem po obodu četverokuta. Potom je opet u točionici. Gostioničar kaže: »Ono što su ljudi govorili o lijevom i desnom mene se nije dojmilo. Postoji li doista desni i lijevi dio ljudskoga društva?« Snivatelj odgovara: »Postojanje lijevoga ne protuslovi postojanju desnoga. Oba su u svakome čovjeku. Lijevo je slika desnoga u zrcalu. Uvijek kad ga osjećam kao sliku u zrcalu, ja sam načistu sa samim sobom. Ne postoji desni i lijevi dio ljudskoga društva; ali postoje simetrični i nakrivljeni ljudi. Nakrivljeni su oni koji u sebi mogu ispuniti samo jednu stranu, lijevu ili desnu. Oni su još u djetinjskom stanju.« Gostioničar kaže zamišljeno: »To je već mnogo bolje« i odlazi opet za poslom.

Taj sam san donio opširno, jer veoma dobro pokazuje ka- 228
ko je snivatelj primio zamisli naznačene u snu 25 [paragr.

[114] U parapsihologiji postoje veoma zanimljive analogije, koje ovdje ne mogu spominjati.

223]. Predodžba simetričkog odnošaja, izraženo u društvenim simbolima, lišena je kozmičkog značaja i prevedena na područje psihologije. »Desno« i »lijevo« upotrebljavaju se tu gotovo kao politička gesla.

229 Početak sna ima još kozmički oblik. Snivatelj je primijetio kako neobična krivulja koju opisuje zvjezdana okresotina točno odgovara crti koju je nacrtao kad je risao osmerostruko podijeljen cvijet[115]. Krivulja tvori rub latica. Zvjezdana okresotina putuje, dakle, u stanovitom smislu, rubom cvijeta što se proteže cijelim zvjezdanim nebom. Ono što sada počinje jest kruženje svjetla.[116] Taj kozmički cvijet sukladan je otprilike ruži u Danteovu »Raju« (sl. 83).

230 Kao oblik »unutrašnjega« iskustva, koje se jedino može shvatiti psihološki, njegova je »kozmička« narav odbojna i odmah izaziva reakciju »donjega«. Kozmički je oblik očigledno odveć »visok« te se stoga naknađuje prema »dolje«, tako te više nije riječ o sukladnosti onih dviju slika svijeta, već samo o sukladnosti ljudskoga društva, zapravo, samoga snivatelja. Kada gostioničar za to psihološko razumijeće kaže, »to je već mnogo bolje«, izrazuje time priznanje kojem bi trebalo dodati: »ali još ne dostatno dobro«.

231 Prepirka o desnom i lijevom, koja isprvice nastaje u točionici, sukob je što izbija u samome snivatelju kad bi ovaj trebao priznati sukladnost. Ali on to ne može zbog toga što se druga strana čini toliko dvojbenom te on njezinu sliku radije pobliže ne promatra. Stoga nastupa magički *circumambulatio* (vožnja obodom četverokuta), kako bi ostao unutra i kako ne bi pobjegao, već naučio podnositi svoju sliku u zrcalu. On to i čini kako najbolje umije, ali ne onako kako bi druga strana željela. Odatle pomalo uzdržano priznavanje njegovih zasluga.

232 27. VIDNI DOJAM:

Krug; u sredini zeleno stablo. U krugu bjesni borba među divljacima. Oni ne vide stablo.

[115] Usp. Komentar o snu 23, paragr. 217.

[116] Usp. paragr. 245 i d. i 258 i d., te [Wilhelm i Jung], *Das Geheimnis der Goldenen Blüte.*



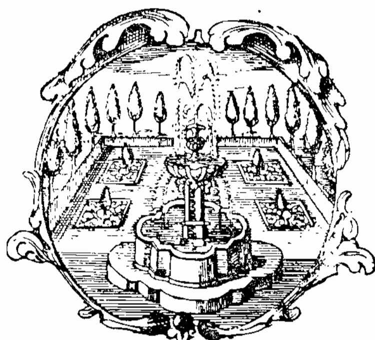
83 U nebeskoj ruži Dantea vode pred Boga.
Dante, *Raj* (Vatikan, 15. st.)

233 Sukob između desnoga i lijevoga očigledno nije završen. On se mirno nastavlja, jer divljaci su još u »stanju djetinjstva« te stoga kao »nakrivljeni« poznaju samo desno ili samo lijevo, ali ne i ono treće što je iznad sukoba.

234 28. VIDNI DOJAM:

Krug; unutra stepenice vode do bazena u kojem je vodoskok.

235 Ako neko stanje nije zadovoljavajuće, budući da u njemu nedostaje bitan oblik nesvjesnoga sadržaja, nesvjesni proces poseže unatrag za ranijim simbolima, kao što je i ovdje slučaj. Simbolika se vraća na san 13 [paragr. 154], gdje smo se susreli s mandala-vrtom filozofâ, s vodoskokom *aquae nostrae* (sl. 84; isto tako 25, 26 i 56). Krug i bazen naglašavaju mandalu, koja je u srednjovjekovnoj simbolici »rosa«[117]. »Ružičnjak filozofâ« omiljen je simbol[118].



84 Zdenac u ozidanu vrtu znači »constantia in adversis« (postojanost u nesretnim okolnostima); stanje što je značajno baš za alkemiju!

Boschius, *Symbolographia* (1702)

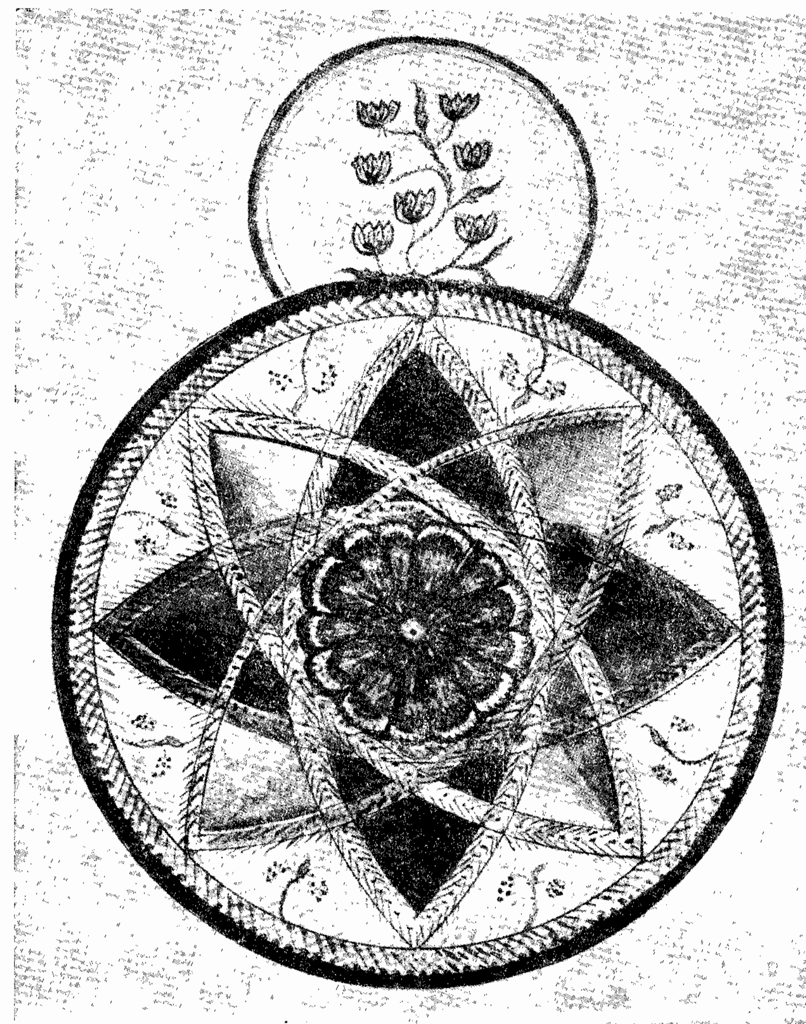
236 29. VIDNI DOJAM:

Stručak ruža, pa znak ⋕ *, a trebalo je biti:* ✳

237 Stručak ruža je poput vodoskoka što se rascvjetava. Smisao prvoga znaka (stablo?) nejasan je; ispravak naprotiv prikazuje osmerostruko razdijeljen cvijet (sl. 85). Ovdje je bje-

[117] Usp. Valli, *Die Geheimsprache Dantes und der Fedeli d'Amore.*

[118] Usp. *Rosarium minor* u: *De alchemia,* str. 309 i d.



85 Cvijet sa osam latica kao osmi ili prvi od sedam.

Recueil de figures astrologiques (18. st.)

lodano ispravljena pogreška koja je umanjivala potpunost *rosa-e*. Obnova, dakle, mora svijesti ponovo približiti problem mandale, naime, ispravnu prosudbu i tumačenje »središta«.

238 30. SAN:

Sjedi za okruglim stolom, s nepoznatom tamnom ženom.

239 Uvijek kada nastupi stanovit vrhunac jasnoće ili dalekosežna mogućnost zaključivanja, iz toga lako može nastati regresija. Snovi što dolaze između ovdje navedenih jasno pokazuju da je snivatelju ponešto mučan zahtjev za potpunošću koji mu se ovdje nameće; jer ozbiljenjem toga zahtjeva nastaju za njega dalekosežne praktične posljedice kojih osobna narav ne spada u okvir našega promatranja.

240 Oblоća stola upućuje opet na krug cjelovitosti; ovamo spada *anima* kao predstavnica četvrte funkcije, posebice u svojemu »tamnom« obliku, koji postaje uočljiv kad god nešto treba opredmetiti, to jest, prevesti u zbilju, ili kad god ono prijeti da će prevesti samo sebe. »Tamno« je podzemno, to jest, zemaljski-zbiljsko. To je i izvor straha koji izaziva regresiju[119].

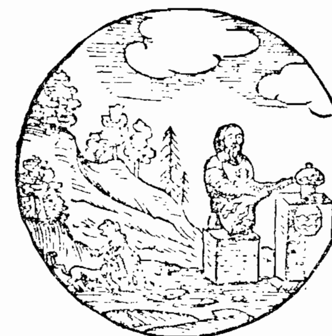
241 31. SAN:

Sjedi za okruglim stolom s određenim muškarcem neugodnih osobina. Na stolu je čaša napunjena hladetinastom masom.

242 Ovaj san predstavlja napredak prema prethodnomu utoliko što se »tamno« prihvaća kao vlastita »tamnoća« u tolikoj mjeri te iz toga nastaje prava »sjena«[120], što pripada snivatelju osobno. Anima se time oslobađa projekcije ćudoredne nevrijednosti te može prijeći na svoju pravu funkciju, naime, stvaralačku živu funkciju[121]. Ta potonja očigledno je zastupljena čašom s neobičnim sadržajem, koji mî — kao i snivatelj — uspoređujemo s bezličnom »životnom masom« u snu 18

[119] »Ab eo, quod nigram caudam habet abstine, terrestrium enim deorum est« [Drži se podalje od onog što ima crn rep, jer ono pripada bogovima zemlje.] (*Symbola Phytagore phylosophi* u: Ficino, *Auctores platonici*, Fol X, III)

[120] Iako predmet ove knjige ne dopušta opširnija razmatranja o psihologiji snova, moram ovdje radi objašnjenja načiniti nekoliko napomena. Sjediti za istim stolom znači odnošaj, vezu, »sastavljanje«. Okrugli stol znači sastavljanje cjeline. Ako je lik anime (tj. uosobljeno nesvjesno) odijeljeno od ja-svijesti, te je dakle nesvjestan, ta činjenica znači postojanje izdvojena sloja osobnoga nesvjesnog, smještena između ega i anime. Postojanje osobnoga nesvjesnog dokazuje da su sadržaji što pripadaju osobnoj naravi, koji bi zapravo mogli biti svjesni, s nepravom nesvjesni. Tu, dakle, leži manjkava ili čak nepostojeća svjesnost o takozvanoj sjeni. Sjena odgovara negativnoj osobnosti ega te obuhvaća sve one osobine kojih je postojanje bolno ili vrijedno žaljenja. U ovome slučaju sjena i anima, budući da su obje nesvjesne, međusobno su pomiješane, što je u snu prikazano kao »brak«. A ako se priznaje ili uviđa postojanje anime (ili sjene), dolazi do razdvojenosti obaju likova, što se zbilo i u našem slučaju. Sjena se pritom prepoznaje kao pripadajuća egu, a anima kao nepripadajuća egu.



86 Alkemičarski destilacijski uređaj, *unum vas*, sa zmijama (dvostrukoga) Merkura.

Kelley, *Tractatus duo de Lapide philosophorum* (1676)

[paragr. 183]. Tamo je bila riječ o postepenoj pretvorbi primitivno-životinjskoga u čovječje. Stoga i ovdje možemo očekivati nešto slično, jer se čini kao da je zavojnica unutrašnjeg razvoja opet dospjela do istoga stupnja, iako na višoj razini.

Čaša odgovara alkemističkom »unum vas« (sl. 86), a njezin 243
sadržaj živoj, poluorganskoj mješavini iz koje će proizići duhom obdareno, živo tijelo lapisa, ili ona neobična prilika u Goetheovu *Faustu*, 2. dio, koja se triput iznovice rastvara, dječak upravljač, čovječuljak što se razbija o Galatejino prijestolje i Euforion (raspadanje »sredine« u nesvjesno). Kao što

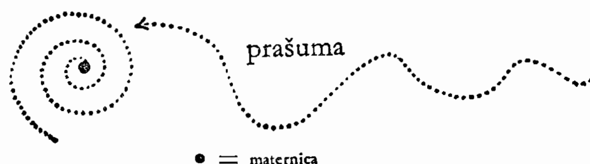
[121] Usp. što sam o funkciji anime rekao u predavanju *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten* [paragr. 53 i d.]. U raspravi *Hermes an die menschliche Seele* ljudska se duša naziva »vrhovnim tumačem i najbližim komornikom« (vječnoga), čime je primjereno označena njezina posrednička uloga između svijesti i nesvjesnoga.

je poznato, lapis nije samo »kamen«, već se izričito utvrđuje da je sastavljen »de re animali, vegetabili et minerali«* i da se sastoji iz tijela, duše i duha[122]; raste iz mesa i krvi[123]. Stoga kaže filozof (Hermo u *Tabula smaragdina*): »Nošen u utrobi vjetra«. (Vidi sl. 210). Prema tome je jasno: »Vjetar je zrak, zrak je život, a život duša.« »Kamen je središnja stvar između savršenih i nesavršenih tijela, i ono što je narav sama otpočela, to će umijeće dovesti do savršenstva.«[124] Taj kamen »naziva se kamenom nevidljivosti (*lapis invisibilitatis*)«[125].

244 U snu se očigledno radi o oživljavanju (ozbiljenju) »sredine«, tako reći o njezinu rođenju. To rađanje iz bezoblične mase sukladno je alkemičarskoj predodžbi *primae materiae* kao podzemne *massa informis*, koju je oplodilo sjeme života (sl. 162 i 163). Kao što smo vidjeli, pripisuje joj se svojstvo gumiarabike i ljepka, ili se ona označuje kao »viscosa« i »unctuosa« (rastezljiva). (U Paracelsusa »nostoc« je tajna tvar.) Iako »hladetinasto« ponajprije počiva na današnjim nazorima o hranjivim tlima, hladetinastim izraslinama i sličnim pojavama, postoje i povratne veze s mnogo starijim alkemičarskim pojmovima, koje — što je doduše već često bilo naglašeno — nisu postojale svjesno, ali su nesvjesno u znatnoj mjeri utjecale na izbor simbola.

245 32. SAN:

Prima pismo od nepoznate žene. Piše kako ima bolove u maternici. Pismu je priložen crtež, koji izgleda otprilike ovako[126]:



* od životinjske, biljne i mineralne stvari

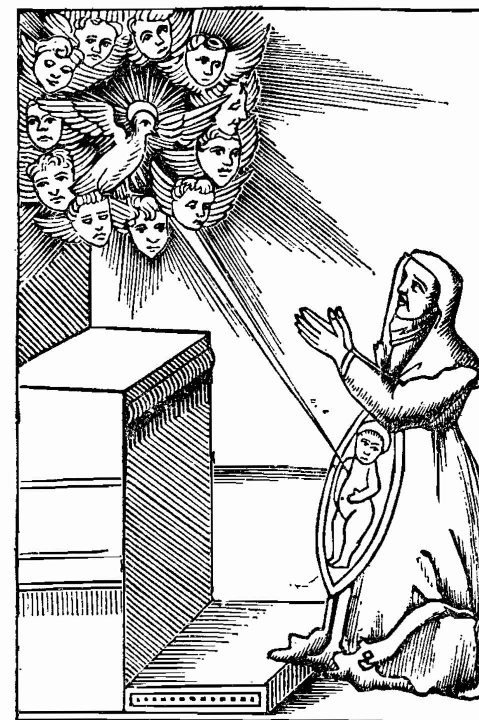
[122] *Rosarium (Art. aurif.* II), str. 237.

[123] nav. dj., str. 238.

[124] nav. dj., str. 235 i d.

[125] nav. dj., str. 231.

[126] Maternica je sredina, posuda koja podaruje život (sl. 87). Kamen je, poput grala, sama stvaralačka posuda, »elixir vitae«. Okružena je zavojnicom, simbolom kružnoga, posrednog približavanja.

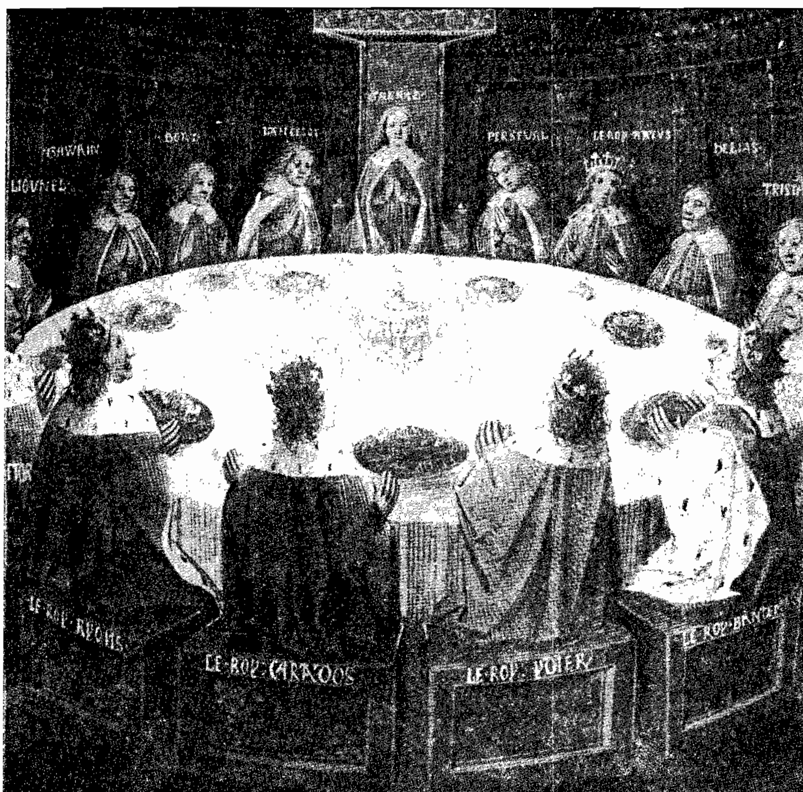


87 Djevica kao posuda božanskoga djeteta.
Venecijanski *Rosario della gloriosa vergine Maria* (1524)

U prašumi ima mnogo majmuna. Zatim puca pogled na bijele ledenjake.

Anima priopćuje vijest o bolnim zbivanjima u životvornom 246
središtu koje ovdje nije više »čaša« sa životnom tvari, već kao maternica označeno središte do kojega se, kao što naznačuje zavojnica, dopire 'cirkumambulacijom'. U svakome slučaju, zavojnica naglašuje središte, a time i maternicu koja je čest sinonim alkemijske posude, a prikazuje i osnovno značenje istočnjačke mandale.[127] Zmijolika crta vodi prema po-

[127] Središte mandale odgovara cvjetnoj čaški indijskog lotosa: sjedištu i rodnome mjestu bogova. Njegova oznaka »padma« ima žensko značenje. »Vas« se alkemijski češće shvaća kao maternica u kojoj nastaje »dijete«. U Loretanskoj litaniji Marija se tri puta označuje kao »vas« (»vas spirituale«, »honorabile« i »insigne devotionis«), u srednjovjekovnoj poeziji i kao



88 *Viđenje svetoga grala: Le Roman de Lancelot du Lac* (15. st.)

sudi, što stvara analogiju s Eskulapovom zmijom izlječiteljicom (sl. 203, 204); isto tako i s tantričkim simbolom *Šiva bindu* stvaralačkog, skrovitog, nerasprostranjenog boga, koji je u obliku točke ili *lingam*-a tri i pol puta obavijen Kundalini-zmijom[128]. Kao što se u snovima 16 i 18 [paragr. 164 i 183], te u snu 22 [paragr. 117] pojavljuje majmun s prašumom, u

»morski cvijet«, koji u sebi krije Krista (usp. san 36, paragr. 256). U bliskoj je vezi s hermetičkom posudom *gral* (sl. 88): Wolfram von Eschenbach naziva kamen grala »lapsit exillis«; Arnaldus de Villanova (†1313) naziva lapis »lapis exilis«, »neugledan kamen« (*Rosarium*, nav. dj., str. 210), što bi moglo biti značajno za tumačenje Wolframove oznake.

[128] Vidi Avalon, *The Serpent Power* (Shat-Chakra-Nirupana).

istome, dvadeset i drugome, snu »svjetlo koje treba vladati nad svime«, a u snu 18 [paragr. 183] »preobražena« glava, tako na kraju puca pogled na bijele »ledenjake«, kod kojih se snivatelj prisjeća jednoga ranijeg sna (ovdje se ne spominje), u kojemu vidi Mliječnu stazu i razgovara o besmrtnosti. Simbol »ledenjak« je, dakle, most koji vodi ponovo do kozmičkog aspekta što je dao povoda za regresiju. Ali kao što se tako reći uvijek događa, ono ranije ne vraća se tako jednostavno, kao što se isprva činilo, već dovodi odmah do novog zapletaja koji umnoj svijesti nije ništa manje odbojan od kozmičkog aspekta, iako se on logički mogao naslutiti. To je sjećanje na razgovor o besmrtnosti. Taj je predmet već bio naznačen u snu 9 [paragr. 134] kod ure njihalice koja je *perpetuum mobile*. Besmrtnost je ura koja se ne zaustavlja, mandala što, poput neba, vječno kruži. Kozmički aspekt vraća se tako s višestrukim kamatama. To bi moglo biti odviše za snivatelja; jer znanstveni želudac ima veoma ograničenu sposobnost probave.

Uistinu je zbunjujuće obilje odredaba što ih nesvjesno na- 247
vodi za tu mračnu stvar koju označujemo kao mandalu ili »sebstvo«. Gotovo se čini kao da smo s nesvjesnim spremni nastaviti stoljetni san alkemije, gomilajući nove na brdo starih sinonima, kako bismo na kraju znali o tome toliko mnogo ili toliko malo koliko su znali i stari. Neću razglabati o tome što lapis znači našim precima, niti što mandala znači lamaistu ili tantristu, Azteku i Puebloindijancu, ili pak »zlatna pilula«[129] taoistu, a »zlatna klica« Indijcu. Poznajemo tekstove što nam o tome pružaju živahnu sliku. Ali što znači ako nesvjesno upornom tvrdokornošću predočuje uljuđenome Europejcu tako zamršenu simboliku? Jedino gledište koje tu mogu primijeniti jest psihološko. (Možda ima i drugih, ali se u njih ne razumijem). S tog stajališta čini mi se kao da je sve što valja sažeti pod općim pojmom »mandala« bît određena stava. Poznati stavovi svijesti imaju odredljive ciljeve i nakane. Ali stav sebstva jedini je koji nema odredljiv cilj i očitu nakanu. Može se, naravno, reći »sebstvo«; ali ono što se time kaže ostaje obavijeno »metafizičkim« mrakom. Ja, doduše, određujem »sebstvo« kao ukupnost svjesne i nesvjesne psihe.

[129] Sinonim za »zlatni cvijet«.

Ali ta je cjelina nepregledna: zbiljski »lapis invisibilitatis«*. Jer ukoliko nesvjesno postoji, ono nije odredljivo, ono je opstojno tek puki postulat o čijim se mogućim sadržajima baš ništa ne može reći. Cjelina je iskustvena samo u svojim dijelovima i ukoliko su ovi sadržaj svijesti; ali kao cjelovitost, ona nužno nadilazi svijest. Stoga je »sebstvo« tek granični pojam, slično kao Kantova »stvar po sebi«. To je, doduše, ideja koja se iskustveno stalno razjašnjuje, kao što to pokazuju naši snovi, a da zbog toga ništa ne gubi od svoje transcendencije. Budući da ne možemo poznavati granice onoga što ne poznajemo, nismo kadri postaviti bilo kakve granice sebstvu. Bilo bi nasilno i stoga neznanstveno ograničiti sebstvo na granice pojedinačne psihe, a da se i ne spominje bitna okolnost kako uopće ne poznajemo te granice, jer se one opet nalaze u nesvjesnomu. Granice svijesti zacijelo možemo naznačiti; ali nesvjesno je naprosto nepoznato područje psihe te stoga i bezgranično, jer je neodredivo. Zato se ni najmanje ne treba čuditi, ako sjetilno iskustvo nesvjesnih sadržaja pokazuje osobinu bezgraničnog, neodredivog u prostoru i vremenu. To je svojstvo numinozno, te stoga zastrašujuće, poglavito za pomno razmišljanje koje zna vrijednost točno razgraničenih pojmova. Čovjek je sretan što nije filozof ili bogoslov te se tako, u svojoj struci, ne mora susretati s takvim »noumena«. Utoliko gore ako s vremenom postane bjelodano da su »noumena« psihička »entia« što se nameću svijesti, budući da se naši snovi iz noći u noć bave filozofijom na vlastitu ruku. Čak štoviše: pokuša li se čovjek ukloniti tim »noumena«, te gnjevno odbiti alkemijsko zlato koje nudi nesvjesno, on doživljava nemile stvari, ima čak simptome protivne razboru, i u trenutku kada se ponovo okreće kamenu spoticanja i pretvara ga — pa ako i samo hipotetički — u glavni oslonac, simptomi nestaju i on se ponovo ćuti »neobjašnjivo« dobro. U toj zbunjenosti možemo se bar tješiti mišlju da je nesvjesno nužno zlo, s kojim treba računati, te da je stoga pametnije pratiti ga na nekim njegovim neobičnim simboličkim lutanjima, iako je njihov smisao krajnje dvojben. Možda bi koristilo zdravlju proučiti još jednom »zadaću ranijega čovječanstva« (Nietzsche).

* kamen nevidljivosti

Takvim bih intelektualnim objašnjenjima mogao tek prigovoriti da ih često opovrgavaju događaji. U takvim i sličnim slučajevima može se, naime, opaziti kako se tijekom godina nesvjesno toliko učvršćuje te se svijest mora vinuti do posve drukčijih učinaka kako bi s njim držala korak. 248

Ono što, dakle, danas možemo utvrditi o simbolu mandale jest da on predstavlja neovisnu psihičku činjenicu što se odlikuje fenomenologijom koja se uvijek ponavlja i svuda je ista. On se čini poput atomske jezgre o koje najdubljoj strukturi i krajnjem značenju ne znamo ništa. Možemo ga promatrati i kao stvaran (to jest djelotvoran) odražaj stava svijesti koja ne može navesti ni svoju svrhu niti nakanu te zbog tog odreknuća projicira svoju djelatnost posve u možebitno središte mandale[130]. Sila prijeko potrebna za to proizilazi uvijek iz položaja pojedinca u kojemu on sebi drukčije više ne može pomoći. Ali pukom psihološkom odražaju protivi se, s jedne strane, autonomna narav simbola, koja se prigodice silnom spontanošću očituje u snovima i viđenjima, a — s druge strane — autonomna narav samoga nesvjesnog, koje ne samo što je prvotni oblik psihe, već i ono stanje koje proživljavamo u ranome djetinjstvu i kojemu se povrh toga vraćamo svake noći. Nema nikakvih dokaza za tvrdnju da je djelatnost psihe tek reaktivna (refleksivna). To je u najboljem slučaju biološka radna postavka ograničene vrijednosti. Uzdignuta do općenite istine ona je tek materijalistički mit; jer previđa zasigurno postojeću stvaralačku sposobnost duše, spram koje sve »causae« bivaju puki povodi. 249

33. SAN: 250

Borba među divljacima, u kojoj dolazi do groznih surovosti.

Kao što se moglo predvidjeti, novi je zapetljaj (»besmrtnost«) doveo do bijesnog sukoba u kojem se koristi ista simbolika kao i u sličnome stanju u snu 72 [paragr. 232]. 251

[130] Projekcija se ovdje smatra spontanom pojavom, a ne nekom namjernom ekstrapolacijom. Projekcija nije voljni fenomen.

252 34. SAN:

Razgovor s prijateljem. Snivatelj mu govori: »Moram izdržati pred Kristom što krvari te dalje raditi na svojem izbavljenju.«

253 Taj san, kao i san 33, upućuje na izuzetnu, suptilnu patnju (sl. 89), koju je prouzročio prodor stranoga duhovnog svijeta koji gotovo ne možemo prihvatiti; odatle nalika s Kristovom tragedijom: »Moje kraljevstvo nije od ovoga svijeta.« On nam isto tako otkriva kako se snivatelj smrtnom ozbiljnošću mora prihvatiti svoje zadaće. Spominjanje Krista može imati i dublje značenje od pukog ćudorednog prisjećaja: tå ovdje je po-



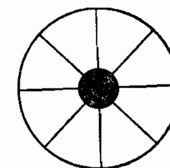
89 Pelikan koji svoje mlade hrani vlastitom krvi kao alegorija Krista.
Boschius, *Symbolographia* (1702)

srijedi individuacija, onaj proces koji se, u dogmatskome i obrednom obliku Kristova života, uvijek iznovice dovodio pred oči zapadnjaka. Pritom se naglasak uvijek stavljao na »povijesnu zbilju« Izbaviteljeva života, čime je njegova simbolička narav ostala zastrta tminom, iako postanak Boga čovjekom čini bitan dio »simbolona« (vjere). Međutim, djelotvornost dogme nipošto ne počiva na jednokratnoj povijesnoj stvarnosti, već na njezinoj simboličkoj naravi, s pomoću koje izrazuje više ili manje sveprisutnu duševnu pretpostavku, koja opstoji i bez opstojnosti dogme. Stoga postoji »pretkršćanski« kao i »kršćanski« Krist, ukoliko je ovaj samoopstojna duševna činjenica. Na toj se misli uostalom zasniva i nauk o prefiguraciji. Stoga je posve logično da se kod današnjeg čovjeka,

koji nema nikakvih »vjerskih pretpostavki«, javlja lik Anthropos ili poimen, što opstoje u njegovoj psihi (sl. 117, 195 i dr.).

35. SAN: 254

hropos ili poimen, što opstoje u njegovoj psihi (sl. 117, 195



Glumac (kao što pokazuje gradivo koje se ovdje ne spominje) upućuje na određenu činjenicu u osobnom životu snivatelja. Do tada on je sačuvao stanovitu fikciju o samomu sebi koja ga je priječila da sebe shvati ozbiljno. Fikcija je nespojiva s ozbiljnim držanjem koje je sada postignuto. Mora odbaciti glumca; jer taj odbacuje sebstvo. Šešir se odnosi na san 1 [paragr. 52], gdje stavlja na glavu tuđ šešir. Glumac baca šešir na zid i tu se pokazuje da je šešir mandala. »Tuđi« šešir bio je, dakle, sebstvo, koje mu se tada, dok je još igrao fiktivnu ulogu, činio tuđim. 255

36. SAN: 256

Vozi se taksijem na trg ispred vijećnice, koji se, međutim, zove »Marienhof«.

Spominjem taj san samo usput, jer pokazuje žensku narav 257 temenosa, kao što je i »rosa mystica« jedan od Djevičinih pridjevaka u Loretanskoj litaniji (sl. 26).

37. SAN: 258

Oko tamne sredine krivulje kojima kruži svjetlo. Zatim hodanje mračnom spiljom. Tamo se održava borba između dobrih i zlih. Ali tu je i knez koji zna sve. Taj mu daruje prsten s dijamantom i stavlja mu ga na četvrti prst lijeve ruke.

259 Kruženje svjetla, započeto u snu 26 [paragr. 227], vraća se tu jasnije. Svjetlo uvijek upućuje na svijest, koja se dakle prvo kreće obodnicom. Sredina je još mračna. Ona je mračna spilja, i stupiti u nju očigledno izaziva sukobe. Ali ona je poput kneza, koji stoji nad svime i sve zna i vlasnik je skupocjena kamena. Dar ne znači ništa manje već svečano obećanje snivatelja sebstvu; jer prstenjak lijeve ruke nosi u pravilu vjenčani prsten. Lijevo je, međutim, nesvjesno, iz čega bi se moglo zaključiti da je stanje još uglavnom prekriveno nesvjesnošću. Knez je, čini se, predstavnik *aenigmatis regis*. (Komentar o snu 10, paragr. 142). — Vidi sl. 54. Mračna spilja odgovara posudi koja sadrži suprotstavljene opreke. Sebstvo se očituje u oprekama i njihovu sukobu; to je »coincidentia oppositorum«. I zbog toga je put do sebstva isprva sukob.

260 38. SAN:

Okrugli stol; oko njega četiri stolca. Stol i stolci su prazni.

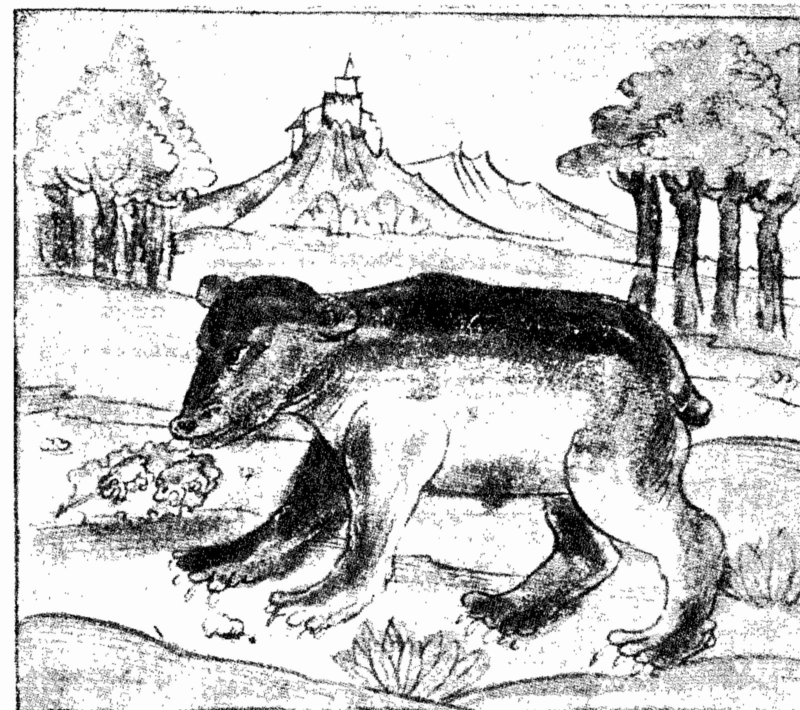
261 Ovaj san potvrđuje gornju pretpostavku. Mandala još nije »u upotrebi«.

262 39. VIDNI DOJAM:

Pada u dubinu. Dolje je medvjed, kojega oči svijetle naizmjenice u četiri boje: crvenoj, žutoj, zelenoj i plavoj. Ima zapravo četiri oka koja se pretvaraju u četiri svjetla. Medvjed je nestao. Snivatelj hoda dugačkim, mračnim hodnikom. Na kraju treperi svjetlo. Tamo leži blago, a na njemu prsten s dijamantom. Kaže se da će ga ovaj voditi daleko na istok.

263 San u budnome stanju pokazuje kako snivatelja još zaokuplja mračna sredina. Medvjed zastupa podzemni element koji bi ga mogao zgrabiti. Ali zatim se pokazuje da je životinja predstupanj četiriju boja (san 23 [paragr. 212]), koje vode do lapisa, naime do dijamanta, a njegova igra boja sadrži sve dugine boje. Put prema istoku ukazuje na nesvjesno kao opreku. Kamen *grala* potječe prema predaji s istoka i mora se ponovo tamo vratiti. Alkemijski, medvjed odgovara onom »nigredo« prvotne tvari *(prima materia)* (sl. 90), iz koje proizlazi igra boja »cauda pavonis«*.

* paunov rep



90 Medvjed je, poput zmaja i lava, pogibeljan oblik »primae materiae«.
Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (1520)

40. SAN: 264

Pod vodstvom nepoznate žene on, uz najveću životnu pogibelj, mora otkriti pol.

Pol je točka oko koje se sve okreće: dakle, opet simbol sebstva. I alkemija je prihvatila tu naliku: »U polu je srce Merkura, koji je istinski oganj. U ognju je njegov gospodar. Ploveći tim velikim morem, određuje smjer prema Sjevernjači[131].« Merkur je duša svijeta, a pol njezino srce (sl. 149). Poimanje 265

[131] »In Polo est Cor Mercurii, qui verus est Ignis, in quo requies est Domini sui, navigans per mare hoc magnum ... cursum dirigat per aspectum Astri Septentrionalis.« (Philalethes, *Inotroitus apertus*, str. 655)

»animae mundi« (sl. 91 i 8) poklapa se s pojmom kolektivnoga nesvjesnog, kojeg je središte sebstvo. Simbol mora je daljnji sinonim nesvjesnoga.

266 41. VIDNI DOJAM:
Žute kugle, što se u krugu kreću ulijevo.

267 Prikaz kruženja oko sredine, koji podsjeća na san 21 [paragr. 198].

268 42. SAN:
Stari učitelj pokazuje mu crveno osvijetljenu mrlju na tlu.

269 »Philosophus« mu pokazuje »sredinu«. Crvenilo bi moglo značiti izlazak Sunca, poput »rubedo«* u alkemiji, koje većinom neposredno prethodi dovršenju djela.

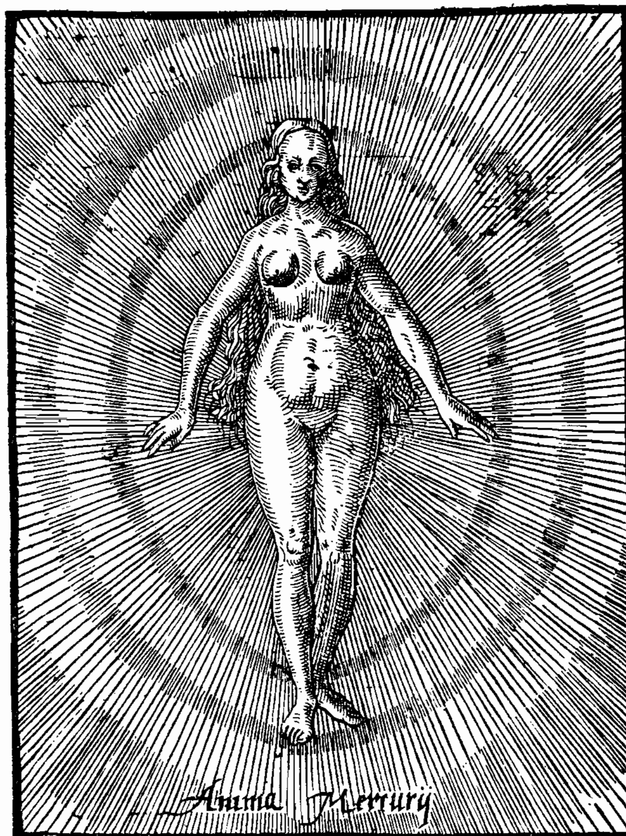
270 43. SAN:
U magli se nazire žuto svjetlo, poput Sunca; ali ono je mutno. Iz središta izlazi osam zraka. To je probodište: svjetlo se mora probiti; ali se to još nije zbilo posve.

271 Snivatelj sam opaža istovjetnost probodišta s polom (san 40 [paragr. 264]). Posrijedi je dakle, kao što smo i naslućivali, pojavljivanje Sunca, koje je ovdje žuto. Ali svjetlo je još mutnije, što zacijelo upućuje na nedostatno razumijevanje. »Proboj« upućuje na nužnost napregnuća da bi se donijela odluka. Žuta boja *(citrinitas)* često se poklapa s »rubedo«. »Zlato« je žuto ili crvenkastožuto.

272 44. SAN:
U četvrtastome prostoru u kojem mora mirovati. To je tamnica za liliputance ili djecu (?). Čuva ih zla žena. Djeca se počinju gibati i na rubu prostora počinju kružiti. On bi htio pobjeći, ali ne smije. Jedno se dijete pretvara u životinju, koja ga ugriza za nogu. (Sl. 118).

273 Manjkava jasnoća zahtijeva daljnji napor usredotočenja; zbog toga je, kao da je još dijete, (sl. 95 i 96; dakle »nakrivljen« — usp. san 26 [paragr. 227]) zatvoren u temenos, pod

* rumen, ruj, crvenilo



91 Anima mundi.
Thurneysser zum Thurn, *Quinta essentia* (1574)

nadzorom zle majke — anime. Životinja se javlja kao u snu 18 [paragr. 183], i ugriza ga, to jest, on se mora izložiti i platiti cijenu. »Circumambulatio« znači, kao i uvijek, usredotočenost na sredinu. To stanje napetosti čini mu se gotovo nepodnošljivim. Budi se s koliko snažnim toliko i ugodnim osjećajem rješenja »kao da u ruci drži dijamant«. »Djeca« ukazuju na motiv patuljka, koji možda izrazuje »kabirske« sastojke, to jest, nesvjesne tvorbene snage (sni 56 i d. [paragr. 301]), ili pak također djetinjsko stanje koje još traje.

274 45. SAN:

Vježbalište. Tu su čete; ali one se više ne naoružavaju za rat, već oblikuju osmokraku zvijezdu što se okreće ulijevo.

275 Bitno je ovdje zacijelo što je sukob, čini se, prevladan. Zvijezda nije na nebu, i ona nije dijamant, već je obličje na zemlji, koje je načinio čovjek.

276 46. SAN:

Uhvaćen u četvrtastom prostoru. Dolaze lavovi i zla čarobnica.

277 Ne može se izbaviti iz podzemne tamnice, jer još nije pripravan ostvariti nešto što bi zapravo morao. (Posrijedi je važna osobna stvar ili čak dužnost, koja međutim izaziva mnoge nedoumice.) Lavovi, i uopće divlje zvijeri, upućuju na skrivene strasti. Lav igra značajnu ulogu i u alkemiji i to ulogu slična značenja. On je »ognjena« životinja, simbol đavla, i predstavlja opasnost da čovjek bude progutan od nesvjesnog.

278 47. SAN:

Stari mudrac pokazuje mu mjesto na zemlji koje je posebno obilježeno.

279 To je zacijelo mjesto na zemlji, kamo spada snivatelj, želi li ozbiljiti svoje sebstvo (slično snu 42).

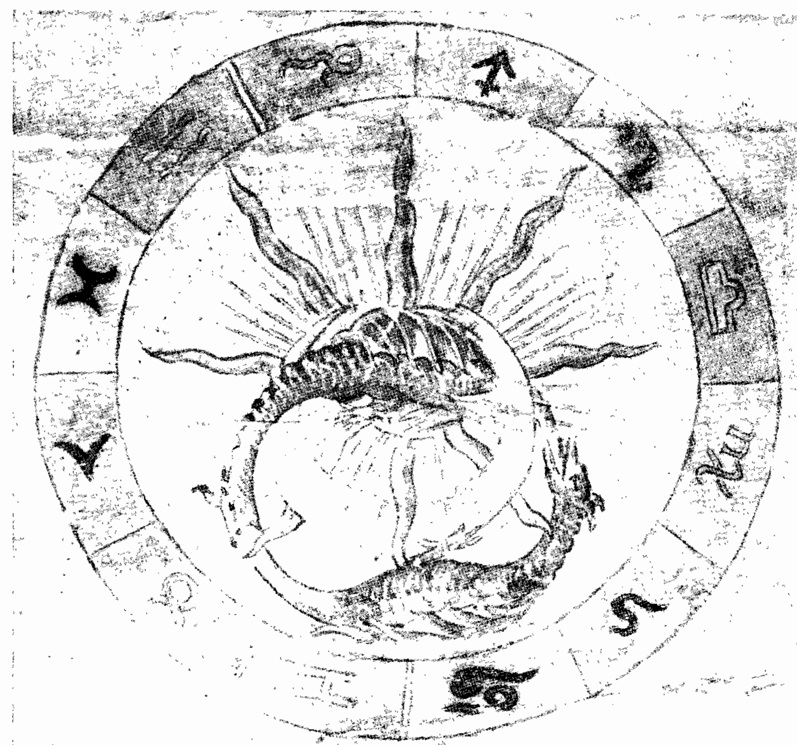
280 48. SAN:

Jedan znanac dobiva nagradu, jer je iz zemlje iskopao lončarski kolut.

281 Lončarski se kolut okreće na zemlji (san 45) i proizvodi zemljane (»zemaljske«) posude, koje se u prenesenu smislu možda mogu označiti kao ljudska tijela. Kao okrugloća kolut upućuje na sebstvo i njegovu stvaralačku djelatnost, u kojoj se ono javlja. Lončarski kolut simbolizira isto tako kruženje, s kojim smo se već više puta susretali.

282 49. SAN:

Zvjezdani lik koji se okreće. U glavnim točkama kruga nalaze se slike koje prikazuju godišnja doba.



92 Alkemistički postupak u suncopasu.
Ripley Scrowle (1588)

Kao što je bilo označeno mjesto, tako se sada označuje i 283
vrijeme. Mjesto i vrijeme najopćenitiji su i najbitniji sastojci svake odredbe. Vremenska a i mjesna odredba bila je istaknuta već na početku (usp. snove 7—9 [paragr. 130—134]). Zbiljnosti pripada određen položaj u prostoru i vremenu. Godišnja doba upućuju na četverodjelnost kruga, koji je sukladan kružnom tijeku godine (sl. 92). Godina je simbol pračovjeka[132] (sl. 99, 100, 104). Motiv okretanja upućuje na to da se simbol kruga ne može zamišljati u mirovanju, već u gibanju.

[132] *Paracelsus als geistige Erscheinung* [paragr. 229 i 237].

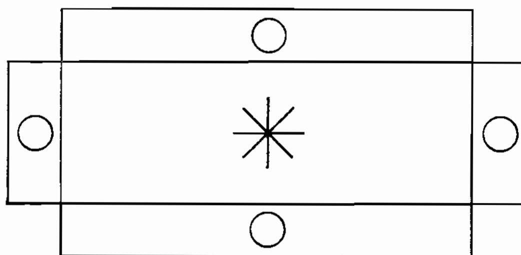
284 50. SAN:

Neki neznanac daje mu dragulj. Ali ga napadaju Apaši. On bježi (san straha) i može se spasiti. Nepoznata žena kaže mu nakon toga kako to neće uvijek ići: jednom neće smjeti pobjeći, već će se morati oduprijeti.

285 Ako se određenu mjestu pridruži određeno vrijeme, čovjek se ubrzano približava zbilji. Otuda dragulj kao dar, ali i strah pred odlukom, koji ga lišava snage odlučivanja.

286 51. SAN:

Vlada velika napetost. Mnoštvo kruži oko velikog pravokutnika u sredini i četiri mala pravokutnika, koji su postavljeni uz stranice velikoga: oko velikog pravokutnika kruži se ulijevo, a oko malih udesno. U sredini nalazi se osmozraka zvijezda. U svakome od četiri mala četverokuta postavljen je pehar sa crvenom, žutom, zelenom i bezbojnom vodom. Voda kruži ulijevo. Javlja se zabrinuto pitanje hoće li dostajati vode.



287 Boje ponovo upućuju na prethodni stupanj. »Zabrinuto« pitanje je, ima li dostatno životne vode (»aqua nostra«, energija, libido), kako bi se stiglo do zvijezde. U sredini odvija se još ljevosmjerno kruženje, dakle, gibanje svijesti prema nesvjesnome. Stoga sredina još nije dostatno rasvijetljena. Desnosmjernost kruženja oko malenih pravokutnika, koji prikazuju četvero, upućuje čini se na osvješćivanje četiriju funkcija. Četvero se obično označuje sa četiri dugine boje. Zamjetljivo nedostaje modro, a odjednom se napušta i četvrtast osnovni oblik. Horizontala se povećava na račun okomice. Posrijedi je, dakle, »narušena« mandala[133]. Valja kritički primijetiti da antitetički raspored funkcija još nije toliko svjestan da bi se mogla uočiti neobična zakonitost[134]. Prevaga horizontale nad okomicom upućuje na prevlast ja-svijesti, čime se smanjuje visina i dubina.

52. SAN: 288

Pravokutna plesna dvorana. Ljudi hodaju ljevosmjerno njezinim rubom. Odjednom se čuje zapovijed: »Do jezgara!« Ali snivatelj prvo mora u pokrajnu sobu, kako bi oljuštio još nekoliko oraha. Zatim se ljudi ljestvama od užeta spuštaju do vode.

Zapravo je kucnuo trenutak da se prodre do »jezgre«; ali 289
on mora u mali pravokutnik (»pokrajnu sobu«), to jest u jednu od četiri funkcije, kako bi još otvorio nekoliko tvrdih oraha. Za to vrijeme proces se razvija u dubinu, prema »vodi«. Time se okomica produžuje, te iz nepravilna pravokutnika ponovno nastaje četverokut, jer ovaj izrazuje potpunu sumjernost svjesnoga i nesvjesnoga, sa svime onim što psihološki znači usklađivanje svjesnoga i nesvjesnoga.

53. SAN: 290

Nalazi se u praznu, četvrtastu prostoru koji se okreće. Neki glas uzvikuje: »Njega ne puštajte van. Neće platiti porez.«

To se odnosi na nedostatno ozbiljenje njega samoga u već 291
spomenutoj osobnoj stvari, koja je ovdje jedan od bitnih uvjeta individuacije te stoga prijeko potrebna. Kao što se moglo i očekivati, ponovo je, nakon pripremna naglašavanja okomice u prethodnom snu, stvoren četverokut. Razlog smetnje bilo je potcjenjivanje zahtjeva nesvjesnoga (okomice), što dovodi do poravnavanja osobnosti (položeni pravokutnik).

[133] Zgodimice se pojavljuju »narušene« mandale. Ovamo spadaju svi oblici koji odstupaju od kruga ili četverokuta ili od istokraka križa; isto tako oni kojih temeljni broj nije četiri, već tri ili pet. Stanovitu iznimku predstavljaju šestero i dvanaestero. Dvanaest se može odnositi i na četiri i na tri. Dvanaest mjeseci i dvanaest suncopasa su postojeći raspoloživi simboli kruga. Isto tako i šest je poznat simbol kruga. Broj tri ukazuje na prevlast misli i volje (trojstvo), a pet na tjelesne ljude (materijalizam).

[134] Vidi »Nauk o funkciji« u: [Jung] *Psychologische Typen* [paragr. 642 i d.].

292 Nakon toga sna izradio je snivatelj šest mandala, pri čemu je pokušao utvrditi pravu dužinu okomice, »kruženje« i diobu boja. Na kraju toga rada došlo je do sljedećeg sna:

293 54. SAN

Dolazim u posebnu, posvećenu kuću: »kuću okupljanja«. U pozadini ima mnogo svijeća, što su poredane u posebnu obliku, sa četiri šiljka koji završavaju prema gore. Vani, na vratima kuće stoji starac. Ljudi ulaze. Ne govore ništa i stoje nepomično kako bi se pribrali. Čovjek na vratima kaže o posjetiteljima kuće: »Kad ponovo iziđu, bit će čisti.« Onda sâm ulazim u kuću i mogu se posve usredotočiti. Jedan glas govori: »To što činiš pogibeljno je. Religija nije porez koji trebaš platiti kako bi se mogao odreći ženine slike, jer ta je slika prijeko potrebna. Jao onima, koji se religijom služe kao nadomjestkom za neku drugu stranu života duše; oni su u zabludi i bit će prokleti. Religija nije nadomjestak, već se treba pridružiti drugoj djelatnosti duše kao krajnje savršenstvo. Neka se tvoja religija rodi iz punoće života; samo ćeš tada postati blažen!« Dok se naročito glasno izgovara posljednja rečenica, čujem udaljenu glazbu: jednostavno suglasje s orgulja. Nešto u tome podsjeća na Wagnerov motiv o čaranju vatrom. Izlazeći iz kuće vidim goruće brdo i osjećam: »Oganj koji se ne može ugasiti, sveti je oganj« (Shaw, »Sveta Ivana«).

294 Snivatelj zamjećuje kako je taj san bio za nj »snažan doživljaj«. Zapravo san ima numinozan značaj, te nećemo pogriješiti pretpostavimo li da on opet predstavlja vrhunac uvida i razumijeća. »Glas« u pravilu ima posve autoritativan značaj i većinom se javlja u odsudnim trenucima.

295 Kuća zacijelo odgovara četverokutu, koji je mjesto »okupljanja« (sl. 93). Četiri svijetleća vrška u pozadini naznačuju ponovo četvero. Primjedba o očišćenju odnosi se na preobraženu funkciju tabu prostora. Uspostava cjeline koja je spriječena »izbjegavanjem poreza« treba naravno »sliku žene«; jer ta, kao anima, predstavlja četvrtu, »manje vrijednu« funkciju: žensku, jer se miješa s nesvjesnim. U kojem smislu valja platiti taj porez ovisi o naravi podređene, kao i njezine pomoćne funkcije, te o vrsti stava[135]. Plaćanje može biti zbiljske

[135] [Jung] *Psychologische Typen* [paragr. 621 i d.]



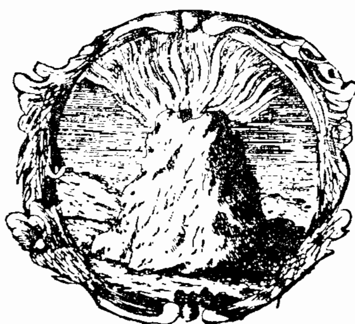
93 »Brdo gorljivih sljedbenika«. — Hram mudracâ (»kuća okupljanja«), osvijetljen Suncem i Mjesecom, stoji na sedam stepenica. Na njemu stoji feniks. Hram je skriven u brdu, što upućuje na to da se kamen mudracâ nalazi u zemlji, iz koje se mora izvaditi i očistiti. Suncopas u pozadini simbolizira vrijeme trajanja »opusa«. Četiri prapočela u uglovima upućuju na cjelinu. Dolje desno: čovjek zavezanih očiju; lijevo: istraživač koji slijedi nagon naravi.

Michelspacher, *Die Cabala, Spiegel der Kunst und Natur* (1654)

ili simboličke naravi. Ali stanje svijesti ne može odlučiti koji je oblik pravi.

296 Nazor sna kako religija ne smije biti nadomjestkom za »drugu stranu života duše«, zacijelo mnogima predstavlja značajnu novost. Prema tom shvaćanju religija se poklapa sa cjelinom; štoviše, ona se pojavljuje kao izražaj uklapanja sebstva u »punoću života«.

297 Slab odjek »čaranja vatrom«, motiva lože, nije neumjestan, jer što znači »punoća života«? Što znači »cjelina«? Rekao bih da ovdje ima podosta razloga za bojazan; jer čovjek kao cijelo baca sjenu. Nije uzalud četvrti bio odvojen od trojice i prognan u carstvo vječnoga ognja. Ne kaže li nekanonska riječ Gospodnja: »Tko je blizu mene, blizu je ognja«?[136] (sl. 58). Takve strašne dvosmislenosti nisu namijenjene odrasloj djeci; zbog toga je već stari Heraklit prozvan »Mračnim«, jer je govorio odveć jasne stvari i sâm život nazvao »vječnim ognjem«. Zbog toga postoji nekanonska loža za oštrosluhe.



94 Etna. »Gelat et ardet.«
Boschius, *Symbolographia* (1702)

298 Motiv gorućega brda (sl. 94) susreće se u *Henohovu otkrivenju*[137]. Henoh vidi sedam zvijezda povezanih poput velikih gorućih brda na anđeoskom kazništu. Sedam zvijezda prvotno

[136] »Ait autem ipse salvator: Qui iuxta me est, iuxta ignem est, qui longe est a me, longe est a regno.« [Ali sam Spasitelj kaže: Tko je blizu mene, blizu je ognja, tko je daleko od mene, daleko je od kraljevstva.] (Origen, *Homiliae in Jeremiam*, XX, 3, navedeno u: Preuschen, *Antilegomena*, str. 44).
[137] Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments* II, str. 251 i 254.

su sedmorica babilonskih bogova, ali u vrijeme *Henohova otkrivenja* već je to sedam arhontâ, vladara »ovoga svijeta«, pali anđeli osuđeni na kaznu. Na drugoj strani postoji međutim i veza s Jahvinim čudima na Sinaju, a ni broj sedam nije jednoznačan, budući da se na sedmome brdu zapadne zemlje nalazi drvo sa životodarnim plodovima: to je »arbor sapientiae«[138] (sl. 188 i dr.).

55. SAN: 299

Srebrna plitica sa četiri oljuštena oraha na glavnim točkama.

Taj san naznačuje rješenje problemâ iz sna 52. Doduše, rje- 300
šenje nije potpuno. Zasad postignuti cilj prikazan je u snivateljevu crtežu s pomoću kruga koji je podijeljen na četiri dijela obojena sa četiri boje. Kruženje je ljevosmjerno. Time je doduše zadovoljena sumjernost (simetrija); ali još nije uočena oprečnost funkcija, unatoč prosvjetljujućem snu 54, budući da su crveno i modro, zeleno i žuto postavljeni jedno pokraj drugoga, mjesto jedno sučelice drugomu. To dovodi do zaključka da ozbiljavanje nailazi na unutrašnje otpore: otpore dijelom filozofske, a dijelom ćudoredne naravi, kojih se povijesna opravdanost ne može tako lako zaobići. Iz toga je vidljiva nedostatna spoznaja oprečnosti da se, prvo, orasi u zbilji još »moraju krcati« i, drugo, svaki se orah može zamijeniti drugim orahom; što znači da još nisu urazličeni.

56. SAN: 301

Četiri djeteta nose velik, taman prsten. Idu u krugu. Pojavljuje se tamna neznanka i kaže kako će ona ponovo doći, sada se slavi suncostaj.

Tu se opet sjedinjuju sastojci sna 44: djeca i tamna žena 302
(koja je ranije bila zla vještica). »Sunčeva prekretnica« naznačuje obrat. U alkemiji djelo se završava na jesen (vindemia Hermetis). Djeca (sl. 95), patuljasti bogovi, nose prsten; to znači da se simbol cjeline nalazi još u području dječjih stvaralačkih sila oblikovanja. Značajno je da i djeca imaju ulogu u »opus-u alchymicum-u«. Djelo, ili njegov određeni dio, ozna-

[138] Opširan osvrt na taj san nalazi se u: [Jung] *Psychologie und Religion* [paragr. 59 i d.].



95 »Ludus puerorum«.
Trismosin, *Splendor solis* 1582



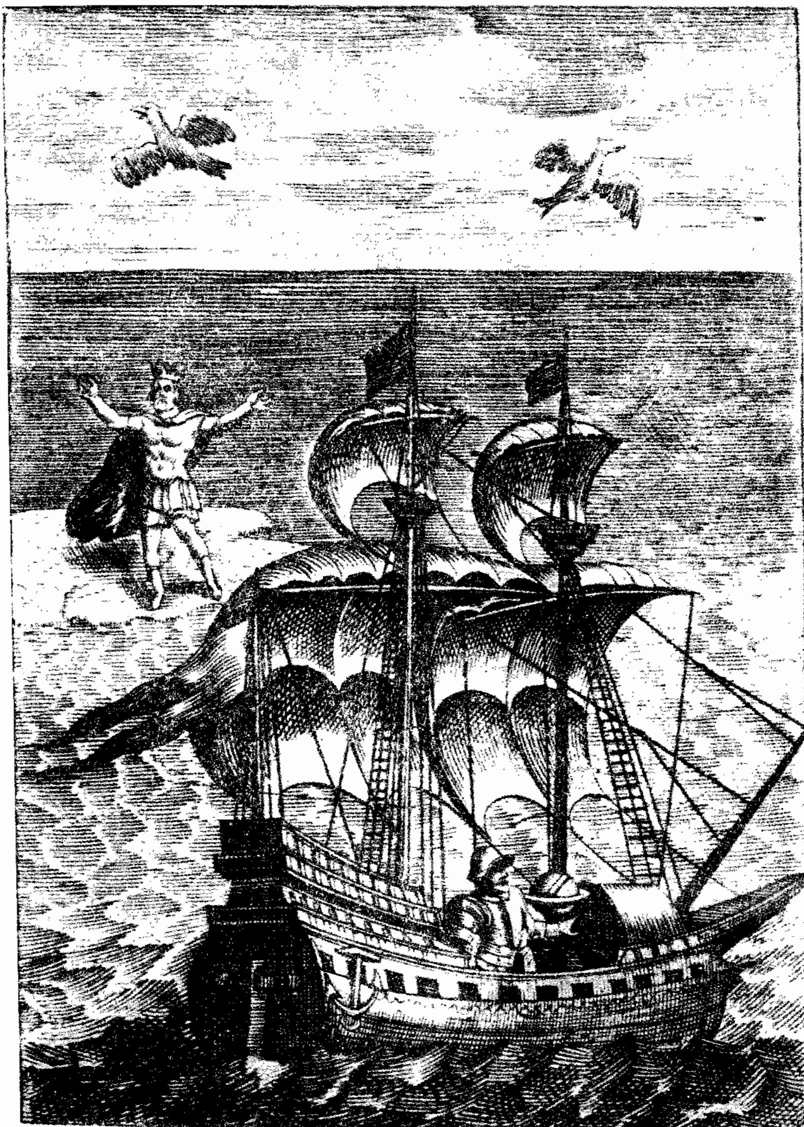
96 Patuljci (uslužni bogovi-djeca).
Ostaci egipatske mehaničke igračke

čuje se kao »ludus puerorum«, igra dječakâ. Osim napomene kako je djelo lako poput »dječje igre«, nisam za to našao nikakvo objašnjenje. Ali kako je djelo izuzetno teško, prema podudarnu svjedočenju svih sljedbenika, zacijelo je posrijedi eufemistička, a vjerojatno i simbolička oznaka. To bi upućivalo na suradnju »infantilnih«, to jest, nesvjesnih snaga, što su prikazane kao Kabiri i čovječuljci (homunkuli) (sl. 96).

57. VIDNI DOJAM: 303
Tamni prsten; u sredini jaje.

58. VIDNI DOJAM: 304
Iz jajeta izlazi crni orao i kljunom hvata prsten što se prometnuo u zlato. Snivatelj se nalazi na lađi, a ispred nje leti ptica.

Orao znači visinu. (Prije toga bila je dubina: ljudi što silaze 305
k vodi). On obuhvaća cijelu mandalu, a time i vođenje snivatelja, koji, ploveći na lađi, slijedi pticu (sl. 97). Ptice su misli i let mislî. U pravilu to su maštarije ili intuitivne zamisli, koje su tako prikazane (krilati Merkur, Morfej, duhovi-čuvari,



97 »Veliko putovanje« *(peregrinatio)* lađom. Dva orla lete u dva protivna smjera oko zemaljske kugle, što treba naznačiti da putovanje teži cjelovitosti.

Maier, *Viatorium* (1651)



98 Filozofsko jaje, iz kojega se diže dvostruki orao, koji nosi duhovnu i svjetovnu krunu.

(Vatikan, 15. st.)

anđeli). Lađa je prometalo koje ga prevozi preko morâ i dubinâ nesvjesnoga. Kao čovječja tvorba ona ima značenje sustava ili načina (ili puta — usp. Hînayâna i Mahâyâna = malo i veliko vozilo: oba oblika budizma). Misli lete naprijed, a postupna ih izradba slijedi. Čovjek ne može, poput Boga, prelaziti preko dugina mosta, već mora ići ispod duge, služeći se raspoloživim sredstvima razmišljanja. Orao (istovjetan s feniksom, jastrebom, gavranom) dobro je znani alkemijski simbol. Pa i lapis, *rebis* (sastavljen iz dva, stoga često hermafroditski, kao spoj Sunca i Mjeseca), često je prikazan s krilima (sl. 22 i 54), to jest, kao slutnja (intuicija), odnosno, duhovna (krilata!) mogućnost. Svi ti simboli prikazuju u krajnjoj crti transcendenciju svijesti onoga stanja koje označujemo kao sebstvo. Taj je vidni dojam nešto poput trenutne snimke razvojnog procesa koji vodi do sljedećeg stupnja.

306 Jaje u alkemiji znači od tvorca uhvaćen kaos, prvotnu tvar *(prima materia)* što sadrži uhvaćenu svjetsku dušu. Iz jajeta koje je prikazano kao okrugao kuhinjski lonac, podiže se orao, odnosno, feniks, sada oslobođena duša, koja je naposljetku opet istovjetna s *anthropos*-om kojega je zarobila narav *(Physis)* (sl. 98).

C. VIZIJA SVJETSKOGA SATA

307 59. »VELIKA VIZIJA«[139]:

Okomit i vodoravan krug sa zajedničkim središtem. To je svjetski sat. Nosi ga crna ptica.

Okomit krug je modra ploča bijela oboda, podijeljena na 4×8 = 32 dijela. Na tome se okreće kazaljka.

Vodoravan krug sastoji se iz četiri boje. Na tome stoje četiri čovječuljka s njihalima, a oko njih je prije tamni, a sada zlatni prsten (prije su ga nosila četiri djeteta). »Ura« ima tri ritma ili pulsa:

Mali puls: Kazaljka modroga okomitog kruga skače za 1/32.

Srednji puls: Cijeli okretaj kazaljke. Istodobno se vodoravni krug pomiče za 1/32.

Veliki puls: 32 srednja pulsa čine jednu putanju zlatnoga prstena.

[139] Opširno u: [Jung], *Psychologie und Religion* [paragr. 112 i d.]

To neobično priviđenje načinilo je na snivatelja najdublji i najtrajniji dojam: »dojam najveće skladnosti«, kako se on izrazio. Svjetski sat zacijelo je »strogi oblik« što je istovjetan s Kabirima (sl. 77), naime, sa četiri djeteta ili četiri čovječuljka s njihalima. To je trodimenzionalna mandala, što je dobila tjelesnost i time postigla ozbiljenje. (Liječnička diskrecija zabranjuje mi nažalost priopćiti biografske činjenice. Zadovoljimo se tvrdnjom da se to ozbiljenje »uistinu« i zbilo.) Ono što tkogod čini u zbilji, to uistinu i postaje. 308

Zašto viđenje te neobične tvorevine izaziva dojam »najveće skladnosti«, s jedne je strane veoma teško razumjeti, a s druge strane, pogledamo li povijesno gradivo, lako je shvatljivo. Teško je uživjeti se u to, jer je smisao te tvorevine posve nejasan. Ali kada je smisao neshvatljiv, a oblik i boja se ne osvrću na estetske zahtjeve, nije zadovoljeno ni razumijeće ni smisao za ljepotu, te se ne može osjetiti kako je iz toga nastao dojam »najveće skladnosti«, osim ako se ne osmjelimo pretpostaviti kako se u toj tvorevini na najsretniji način sjedinjuju oprečni i nepodudarni sastojci, stvorivši istodobno sliku koja uvelike ozbiljuje »nakane« nesvjesnoga. Treba, dakle, pretpostaviti da je slika posebno posrećen izražaj inače nespoznatljive psihičke činjenice, koja se dotad mogla očitovati samo u prividno nepovezanim oblicima. 309

Dojam je krajnje apstraktan. Čini se da je jedna od temeljnih zamisli da se dva raznorodna sustava presijecaju time što imaju zajedničko središte. Ako dakle, kao i ranije, pođemo od pretpostavke da »sredina« i njezin opseg prikazuju cjelovitost duševnog bića, a time i sebstvo, onda nam tvorevina kazuje kako se u sebstvu presijecaju dva raznorodna sustava koji su funkcionalno u zakonitoj vezi, upravljanoj s pomoću »tri ritma«. Sebstvo je *per definitionem* sredina i opseg svjesnoga i nesvjesnoga sustava. Upravljanje njihovom funkcijom s pomoću »tri ritma« nešto je što ne mogu potkrijepiti. Ne znam na što ritmi smjeraju. Ali ni jednog trenutka ne dvojim da je nagovještaj opravdan. Jedina analogija koju ovdje mogu navesti bila bi tri »regimena«, spomenuta u uvodu, s pomoću kojih se četiri prapočela pretvaraju jedno u drugo, odnosno, spajaju u kvintesenciju: 310

1. »regimen«: zemlja u vodu
2. »regimen«: voda u zrak
3. »regimen«: zrak u oganj

311 Zacijelo ne griješimo u pretpostavci da ta mandala teži što je moguće potpunijem sjedinjenju opreka; pa tako i onome muškoga trojstva i ženskoga četverstva, sukladno alkemijskom hermafroditu.

312 Budući da tvorevina ima kozmički aspekt (svjetski sat!), mora se pretpostaviti da je to umanjenje ili čak i izvor prostora-vremena, a u svakome slučaju ona je pojam prostora-vremena, prema tome, matematički je četverodimenzionalna, i vidljiva samo u trodimenzionalnoj projekciji. Tome zaključku ne bih želio pridavati odveć veliku važnost, jer tumačenje tvorevine prelazi moju sposobnost dokazivanja.

313 Trideset i dva pulsa možda proizlaze iz množidbe broja četiri (8×4), jer iskustvo pokazuje da se četvrtica što se nalazi u središtu mandale pretvara prema obodnici često u 8, 16, 32 i više. Broj 32 ima u kabali veliku ulogu. Tako se kaže u knjizi *Jezirah,* 1, I: »Jahve, gospodar nebeskih vojski, Bog izraelski, živi Bog i kralj svijeta . . . utisnuo je svoje ime u trideset i dvije tajnovite staze mudrosti.« One se sastoje iz »deset u sebi zatvorenih brojeva *(Sephiroth)* i dvadeset i dva osnovna slova«, (1,2). Značenje tih deset brojeva je sljedeće: »1 duh živoga Boga; 2 duh iz duha; 3 voda iz duha; 4 oganj iz vode; 5—10 visina, dubina, istok, zapad, jug, sjever« (1,14)[140]. Već Kornelije Agripa spominje: »Broj 32 pripisuju hebrejski učenjaci mudrosti, jer toliko je putova mudrosti opisao Abraham«[141]. Franck dovodi 32 u vezu s kabalističkim trojstvom, Ketherom, Hokhmom i Binom: »Te tri osobe sadrže i ujedinjuju u sebi sve što je tu; one su pak opet ujedinjene u Bijeloj Glavi, u Drevnome Drevnih, jer on je *Sve,* a *Sve* jest *on.* On se prikazuje sad sa tri glave, što čine jednu jedinu a sad se prispodobljuje mozgu koji se, a da to ne škodi njegovu jedinstvu, dijeli na tri dijela i širi se, preko trideset i dva živčana para, cijelim tijelom, kao što se božanstvo širi svemirom preko trideset i dvije čudesne putanje.«[142] Ta trideset i dva »canales occulti« spominje

[140] Bischoff, *Die Elemente der Kabbalah* I, str. 63 i d. Daljnje veze sa »32« spominju se u nav. dj., str. 175 i d.
[141] *De occulta philosophia* II, pogl. XV, XXXII.
[142] *Die Kabbala,* str. 137 i d.



99 Vremenski simbol lapisa. Križ i tri evanđelistička simbola sa čovjekom kao zastupnikom anđela upućuju na analogiju s Kristom.

Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (1520)

i Knorr von Rosenroth. Kao jedinstvo koje sažimlje on navodi Hokhmu (»semita altissima omnium, complectens omnes«), pozivajući se na *Joba* 28,7: »Tih putova ne znaju grabljivice, jastrebovo ih oko ne opaža«[143]. René Allendy, koji je sastavio veoma koristan prikaz simbolike brojeva, piše: »32. — C'est la différenciation apparaissant dans le monde organisé: ce

[143] [najviši od svih putova, koji sve obuhvaća] *Kabbala denudata* I, str. 601 i d.

n'est pas la génération créatrice, mais plutôt le plan, le schéma, des diverses formes de créatures modelées par le Créateur ... comme produit de 8 × 4 ...«[144] Dvojbeno je mogu li se trideset i dva povoljna znaka *(mahāvyanjana)* Buddhina djeteta usporediti s kabalističkim brojem.

314 A što se tiče poredbenoga povijesnog tumačenja, u povoljnom smo položaju, barem općenito. Raspolažemo prvo svom simbolikom mandale triju dijelova svijeta i, drugo, posebice vremenskom simbolikom mandale, kakva se pod utjecajem astrologije razvila poglavito na Zapadu. Sam horoskop (sl. 100) je mandala = ura s tamnim središtem[145], ljevosmjerno »circumambulatio« s »kućama« i zvjezdanim mijenama. Mandale crkvene umjetnosti, napose podne mandale ispred glavnoga žrtvenika ili ispod sjecišta dviju lađa, često koriste suncopas ili godišnje doba. Srodna je i ideja istovjetnosti Krista sa crkvenom godinom, koje je on mirujući pol i život. Čovječji sin anticipacija je ideje sebstva (sl. 99); odatle gnostičko miješanje Krista s drugim sinonimima sebstva kod Hipolitovih nasejaca. Tome je srodna i simbolika Horusa: s jedne strane Krist na prijestolju sa simbolima četiriju evanđelista, tri životinje i anđelom (sl. 101), s druge strane, otac Horus sa svoja četiri sina ili Oziris sa četiri Horusova sina[146] (sl. 102). Horus je također ἥλιος ἀντολῆς[147] i rani kršćani još su kao takvog štovali Krista.

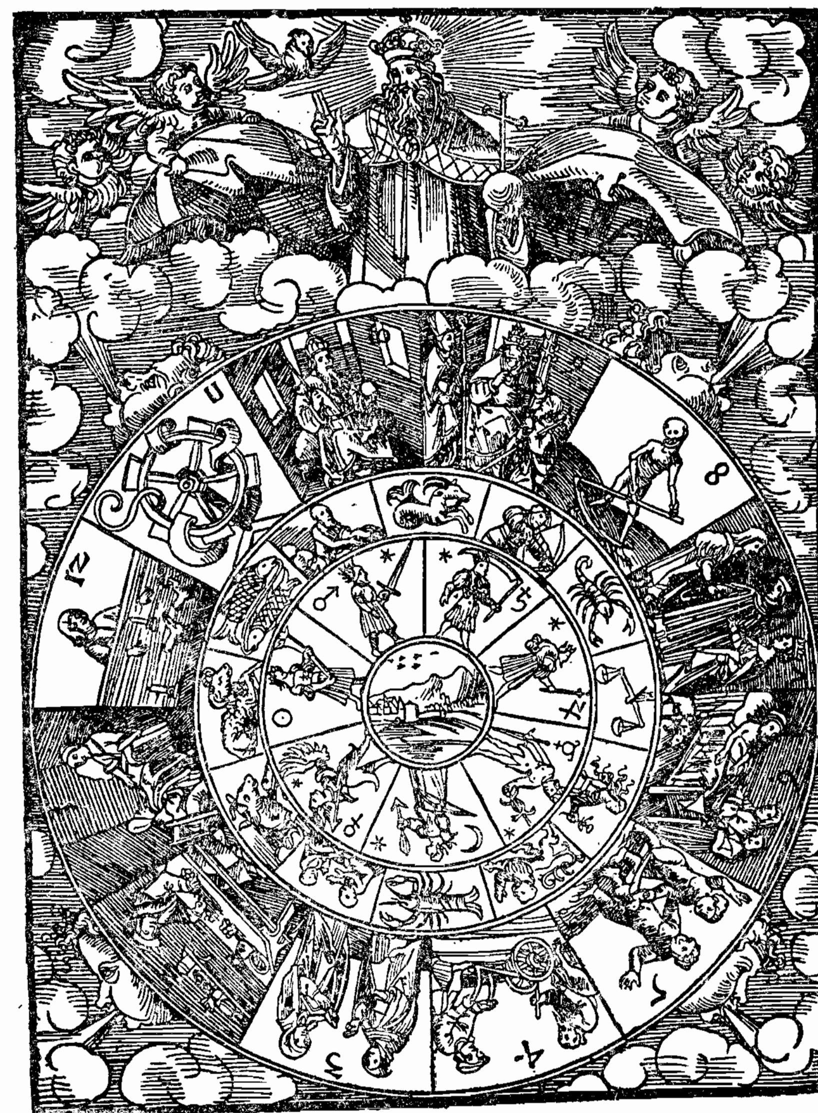
315 Posebnu paralelu nalazimo u Guillaumea de Digullevillea, poglavara cistercitskoga samostana u Châlisu, normanskoga pjesnika koji je između 1330. i 1355. godine, neovisno od Dantea, sastavio tri »pèlerinages«: »Les Pèlerinages de la vie

[144] 32. — To je urazličenje što se pojavljuje u organskom svijetu; ne stvaralačka proizvodnja već prije plan i raspored različitih oblika tvorevina koje je oblikovao Tvorac ... kao umnožak od 8×4 ...], *Le Symbolisme des nombres*, str. 378.

[145] Hipolit, *Elenchos*, knj. V, pogl. X.

[146] Bareljef iz File (Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection* I, str. 3; nadalje: *The Book of the Dead* /Huneferov papirus/ t. 5). Katkad tri sa životinjskim glavama i jedan sa čovječjom glavom, kao u Kerasher-papirusu (Budge, nav. dj.). U jednome rukopisu iz sedmoga stoljeća (Gellone) evanđelisti čak nose svoje životinjske glave, kao i u većini drugih romanskih spomenika.

[147] [Izlazeće Sunce]. Tako ga je nazvao Meliton iz Sarda. Iz: *Analecta sacra*, navod u Cumonta, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra* I, str. 355.



100 Horoskop s prikazom kuća, suncopasa i ophodnicâ.
Schönov naslovni drvorez za Reymannov *Nativität-Kalender* (1515)



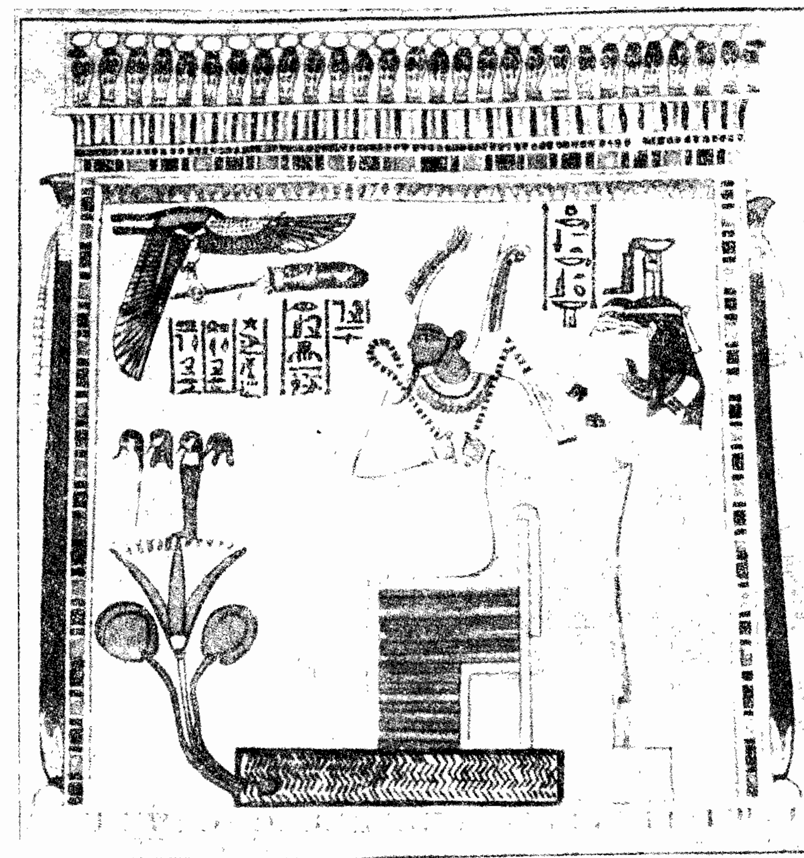
101 Krist u Mandorli, okružen sa četiri evanđelistička simbola. Romanička zidna slikarija u St. Jacques des Guérets (Loire-et-Cher)

humaine, de l'âme et de Jésus-Christ«[148]. Posljednje pjevanje u »Pèlerinage de l'âme« sadrži viđenje raja. Taj se sastoji iz sedam velikih sfera, od kojih svaka sadrži sedam manjih[149]. Sve se sfere okreću, i to se gibanje naziva »siècle« (saeculum). Nebeski »siècles« prototipovi su zemaljskih vjekova. Anđeo koji vodi pjesnika, objašnjava mu: »Quand la sainte Eglise dans ses oraisons ajoute: in saecula saeculorum, il ne s'agit point du temps de là-bas, mais de l'éternité.«* »Siècles« su

[148] Delacotte, *Guillaume de Digulleville.*

[149] Predodžba koja odgovara snu o kugli što sadrži mnogo manjih kugla [21, paragr. 198].

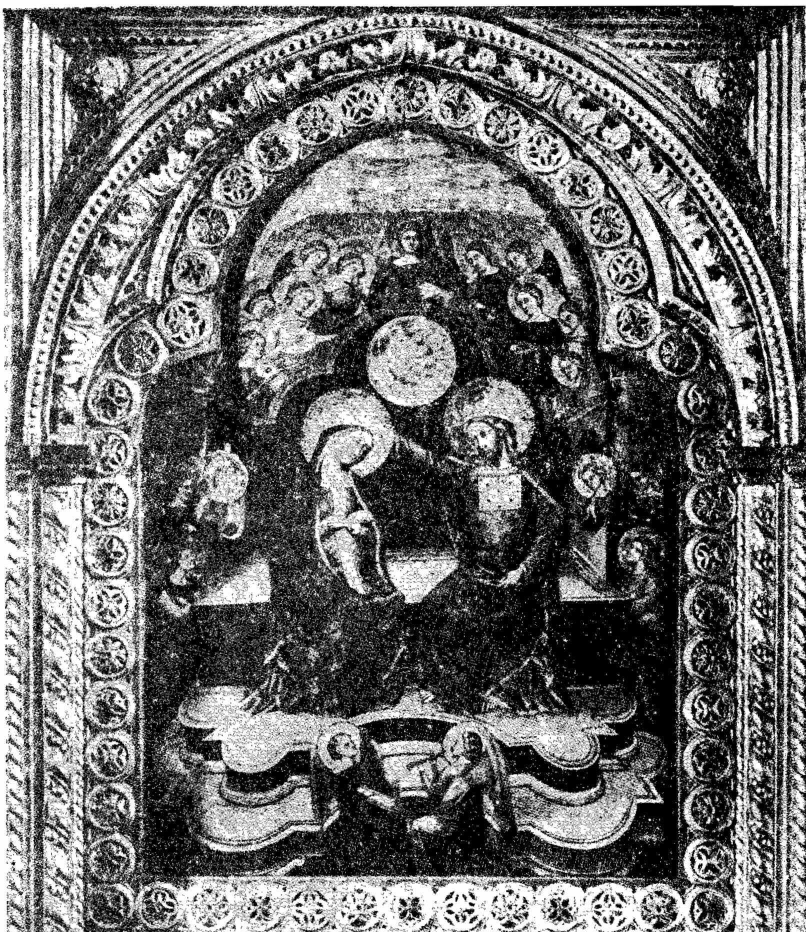
* »Kada sveta Crkva završava svoje molitve riječima: *in saecula saeculorum* [na vijeke vijekova], ona nema na umu zemaljsko vrijeme, već vječnost.«



102 Oziris i četiri Horusova sina na lotosu. *Book of the Dead* (Huneferov papirus)

istodobno okrugli prostori u kojima prebivaju blaženici. »Siècles« i »cieux« su istovjetni. U najvišem nebu, koje je od čista zlata, sjedi kralj na okruglu prijestolju, koje sja jasnije od Sunca. Okružuje ga kruna (couronne) od draguljâ. Pokraj njega, na okruglu prijestolju od smeđa kristala, sjedi kraljica koja moli milost za grešnike (sl. 103).

»En regardant vers le ciel d'or, le pèlerin aperçut un cercle 316
merveilleux qui paraissait avoir trois pieds de large. Il sor-



103 *Sponsus et sponsa.*

Isječak iz *Polittico con l' Incoronazione* Stefana da Sant' Angese (15. st.)

tait du ciel d'or en un point et y rentrait d'autre part et il en faisait tout le tour.«* Taj krug ima boju safira, dakle, plavetnila. To je malen krug promjera tri stope, koji se očigledno poput kotrljajuće okrugle ploče giba velikim krugom. Veliki krug siječe se sa zlatokrugom neba.[150]

* Podigavši oči put zlatnoga neba, hodočasnik zamjećuje divan krug koji, čini se, ima promjer od tri stope. On sad izlazi iz zlatnoga neba, sad se vraća u nj, opisujući cijeli krug.

317 Dok to Guillaume pomno promatra, pojavljuju se iznenada tri duha, odjevena u purpur, sa zlatnim krunama i pojasevima, i ulaze u zlatno nebo. Taj trenutak, poučava ga anđeo, jest »une fête«, poput crkvena blagdana na Zemlji:

»Ce cercle que tu vois est le calendrier,
Qui en faisant son tour entier,
Montre des saints les journées
Quand elles doivent être fêtées.
Chacun an fait le cercle un tour,
Chacune étoile y est pour jour,
Chacun soleil pour l'espace
De jours trente ou zodiaque.[151]

318 Tri lika su blaženici kojih se blagdan upravo slavi. Tri stope širok je maleni krug koji ulazi u zlatno nebo, a tri lika iznenada isto tako ulaze u nebo. Oni znače trenutak u vječnosti, kao krug kalendara (sl. 104). Ali zašto je promjer »kalendara« upravo tri stope i zašto upravo tri lika, ostaje neobjašnjeno. Pomišlja se, naravno, na tri ritma naše vizije, koji nastaju gibanjem kazaljke plavim krugom i koji isto tako neobjašnjivo ulaze u sustav kao što kalendarski krug ulazi u zlatno nebo.

319 Vodič dalje poučava Guillaumea o značenju znakova suncopasa u vezi s poviješću spasenja i zaključuje s napomenom kako se u znaku riba slavi svetkovina dvanaestorice ribara, koji se zatim pojavljuju pred Trojstvom. Guillaume se iznenada prisjeća kako zapravo nikad nije ispravno shvatio narav Trojstva, te moli anđela za objašnjenje. Anđeo odgovara: »Or, il y a trois couleurs principales: le vert, le rouge et l'or. Ces trois couleurs se voient réunies en maints ouvrages de soie moirée et dans les plumes de maints oiseaux, tel le paon. Le roi de toute puissance qui met trois couleurs en unité ne peut-

[150] Usp. »circulus flavus et... alter caeruleus« [žuti krug... i drugi plav poput mora] u Origena, *Contra Celsum* VI, pogl. 38.

[151] [Krug, koji tu vidiš, jest kalendar, /Koji svojom punom ophodnjom/ naznačuje dane blaženih / Kada ih treba slaviti. / Svake godine obiđe jedanput krug, / Svaka zvijezda označuje jedan dan, / Svako sunce trajanje /Od trideset dana ili jedan znak suncopasa (str. 205).]



104 Bog kao trojstvo, stvarajući suncopas.
Petrus Lombardus, *De sacramentis*, Vatikan, 14. st.

-il faire aussi qu'une substance soit trois?«[152] Bogu ocu pripisuje se kraljevska zlatna boja, Bogu sinu crvena, jer je prolijevao svoju krv, a Duhu Svetomu zelena, »la couleur qui

[152] [Pa postoje tri glavne boje: zelena, crvena i zlatna. Te se tri boje vide na većini ručnih radova iz blistavo isprugane svile i u perju mnogih ptica, kao primjerice u pauna. Ne može li Svemogući kralj, koji ujedinjuje tri boje, učiniti isto tako da jedna tvar bude tri? (str. 213).]



105 Djevica kao uosobljenje zvjezdana neba.
Speculum humanae salvationis, Vatikan, 15. st.

verdoie et qui réconforte«.* Na to ga anđeo opominje neka više ne ispituje, te nestaje. A Guillaume se budi i otkriva da je u svojoj postelji, čime završava »le pèlerinage de l'âme«.

* boja koja ozelenjuje i osnažuje

320 Ali mi moramo još nešto zapitati: »Tu su tri — gdje je ostao četvrti?« Zašto nedostaje *Modro?* Ta je boja nedostajala i u »narušenoj« mandali našega snivatelja. Modro je začudno »calendrier« koji siječe zlatokrug kao i okomiti krug u trodimenzionalnoj mandali. Pretpostavljamo da modro kao okomica znači visinu i dubinu (modro nebo gore, modro more dolje), da skraćenje okomicâ pretvara četverokut u vodoravan pravokutnik, izazivajući, dakle, nešto poput napuhnuća svijesti[153], te da stoga okomica odgovara nesvjesnome. Ali nesvjesno u muškarca ima ženski predznak. A modro je tradicionalna boja nebeskoga ogrtača Blažene Djevice (sl. 105). Zaokupljen trojstvom i trostrukošću »Roya«, Guillaume je zaboravio »Reyne«. Faust joj se moli riječima:

Carice nad svijetom svim!
Tajne tvoje sjaj
Pod plavetnim svodom tim
Gledati mi daj!

321 Kod Guillaumea neizostavno, zbog svoje ženske naravi, nedostaje četvrta dugina boja, modro. Ali *anima* znači, kao i žena, visinu i dubinu muškarca. Bez modroga okomitog kruga zlatna mandala ostaje netjelesna dvodimenzionalnost, puka apstraktna slika. Samo križanje vremena i prostora ovdje i sada stvara zbilju. Cjelina postaje zbiljskom samo u trenutku, u onome trenu koji Faust traži cijeloga života.



106 »Mjesečev eliksir«.
Vatikan, 17. st.

[153] Usp. moja izlaganja o »inflaciji« u *Die Beziehungen* [paragr. 227 i d.].

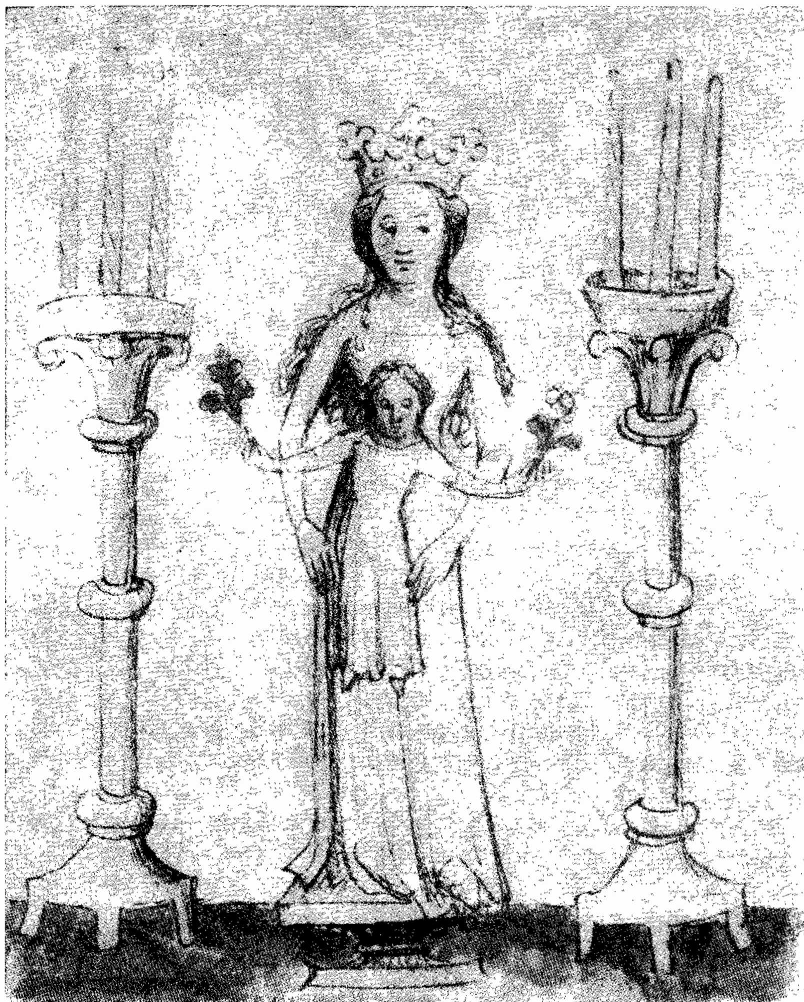
Pjesnik u Guillaumeu zacijelo je naslutio heretičku istinu, kada kralju pridaje ženu-kraljicu, koja sjedi na zemljanosmeđem kristalu. Jer što je nebo bez žene-zemlje! I kako muškarac može postići ispunjenje ako žena-kraljica ne moli za njegovu crnu dušu! Jer ona razumije tamu — tâ ponijela je svoje prijestolje, samu zemlju, u nebo, iako u najblažem nagovještaju! Modro koje nedostaje ona dodaje zlatnome, crvenome i zelenome te tako tvori skladnu cjelinu. 322

D. O SIMBOLIMA SEBSTVA

Vizija »svjetskoga sata« nije ni posljednje ni najviše u razvoju simbola objektivno-psihičkoga. Ali ona otprilike zaključuje prvu trećinu gradiva koje se sastoji od oko četiri stotine snova i viđenja. Taj je niz značajan zbog toga što rijetkom potpunošću opisuje psihičku činjenicu koju sam već znatno ranije promatrao u mnogih pojedinaca.[154]. Zahvaljujući ne samo potpunosti objektivnoga gradiva već i brižljivosti i akribiji snivatelja, u stanju smo korak po korak slijediti sintetički rad nesvjesnoga. Neprilike oko te sinteze bile bi nedvojbeno prikazane još mnogo većom potpunošću da sam u promatranje uključio još i onih tri stotine i četrdeset snova što su se zbili između pedeset i devet ovdje obrađenih snova. To je nažalost bilo nemoguće, jer snovi djelimice zadiru u skrovitost osobnoga života te se stoga nisu mogli objaviti. Zato sam se morao ograničiti na neosobno gradivo. 323

Nadam se da mi je uspjelo rasvijetliti simbole sebstva u njihovu razvoju i barem djelimice svladati znatne poteškoće s takvim iskustvenim gradivom. Pritom mi je posve jasno kako bi se poredbeno gradivo prijeko potrebno za objašnjenje i dopunu moglo višestruko umnožiti. Ali kako se smisao ne bi odveć otežao, pridržavao sam se u tom pogledu krajnje 324

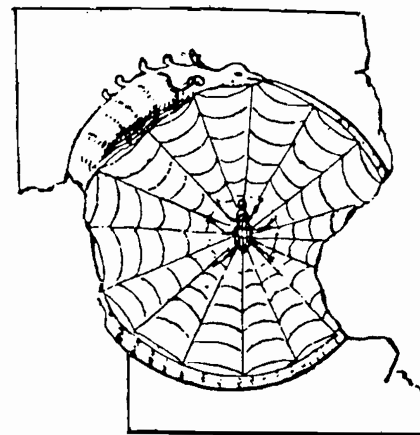
[154] Usp. komentar o: [Wilhelm i Jung] *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* [paragr. 31 i d.] i [Jung] *Die Beziehungen*, nadalje *Über Mandalasymbolik*.



107 Djevica koja nosi Spasitelja.
Speculum humanae salvationis (Vatikan, 15. st.)

uzdržanosti. Uslijed toga štošta je tek naznačeno, što ne valja shvatiti kao znak lakomislenosti. Uvjeren sam da bih u potpunosti mogao pružiti podrobne potkrepe za svoja mišljenja. Ali ne bih želio pobuditi dojam kao da umišljam

kako sam o tome krajnje zamršenu predmetu rekao posljednju riječ. Doduše, nije prvi put da obrađujem niz spontanih očitovanja nesvjesnoga. U mojoj knjizi »Preobrazbe i simboli libida« to se već jednom zbilo; ali tamo je više bio posrijedi problem neuroze (puberteta), dok se ovdje problematika proširila do individuacije. Osim toga, postoji znatna razlika između dotičnih osobnosti. Onaj raniji slučaj, koji osobno nikad nisam upoznao, završio je psihičkom katastrofom (psihozom); dok sadašnji slučaj predstavlja normalan razvoj, kakav sam već češće promatrao u veoma umnih ljudi.



108 Maja, vječna tkalja varljiva sjetilna svijeta, oko koje se ovio *ouroboros.*
Oštećena vinjeta naslovnog lista brahmanske zbirke izreka

Ono što u ovome slučaju posebice vrijedi spomenuti jest 325
dosljednost razvoja središnjeg simbola. Čovjek se gotovo ne može oteti dojmu da se nesvjesni proces spiralno giba oko nekog središta, kojemu se lagano približuje, pri čemu se osobine »sredine« sve jače ističu. Možda bi se i obrnuto moglo reći kako neprepoznatljivo središte djeluje poput magneta na disparatno gradivo i disparatna zbivanja nesvjesnoga i postepeno ih hvata kao u kristalnu rešetku. Stoga se nerijetko (u drugim slučajevima) sredina prikazuje poput pauka u mreži (sl. 108), poglavito onda kada još u svijesti prevladava strah

pred nesvjesnim zbivanjima. Ali ako se procesu dade maha, kao što je bilo u našem slučaju, središnji se simbol uvijek iznovice trajnom upornošću probija kroz prividan kaos dramatskih zapletaja osobne psihe, kao što se na nadgrobnom natpisu velikoga Bernoullija[155] kaže o zavojnici: »Eadem mutata resurgo.« U skladu s tim, spiralni prikazi sredine česti su, kao primjerice zmija ovijena oko stvaralačke točke, jajeta.

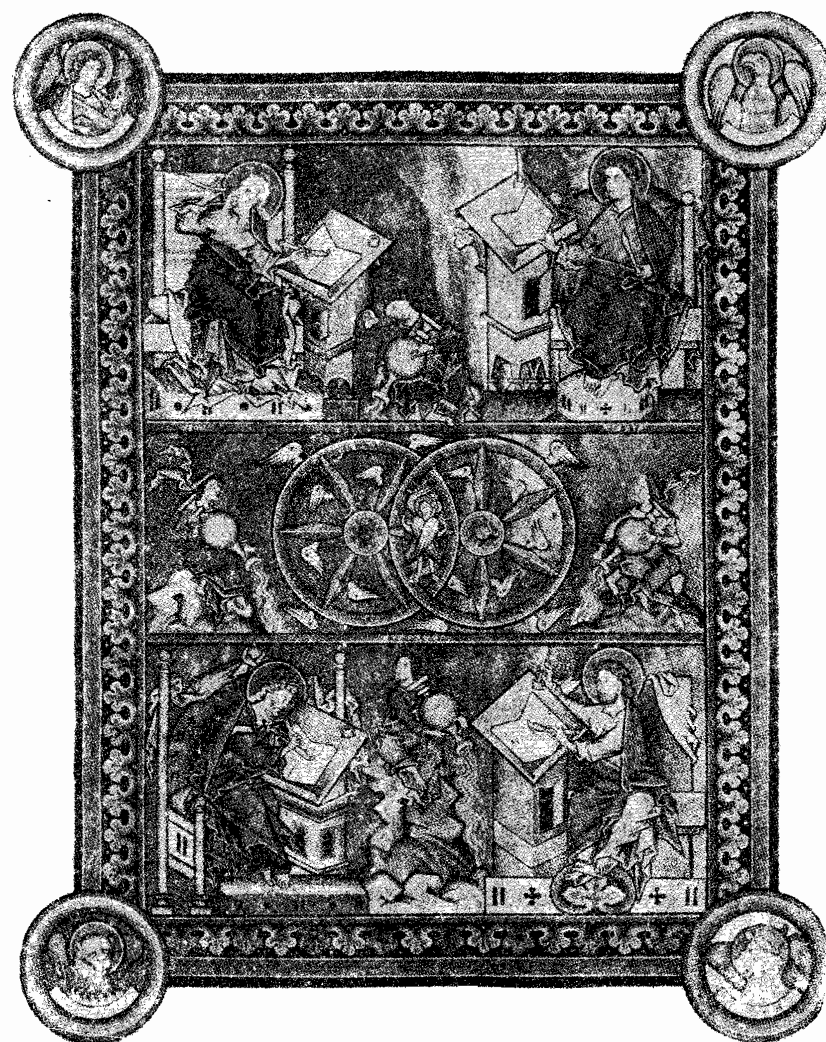
326 Čini se, štoviše, kao da su osobni zapletaji i subjektivni, dramatski obrati, što sačinjavaju život i sav njegov intenzitet, puka oklijevanja, strašljiva uzmaknuća ili čak sitne komplikacije i cjepidlačni izgovori pred konačnošću toga neobičnog ili neugodnog procesa kristalizacije. Češće se stječe dojam kao da osobna psiha, poput plašljive životinje, istodobno očarane i preplašene, juri oko toga središta, neprestance u bijegu, a ipak dolazeći sve bliže.

327 Ne bih želio dati nikakva povoda nesporazumu kako raspolažem bilo kakvom spoznajom naravi »sredine«; jer to je središte naprosto nespoznatljivo i stoga izrazivo samo simbolički posredstvom svoje fenomenologije, što je uostalom slučaj sa svakim predmetom iskustva. Među osobitim svojstvima sredine oduvijek mi je upadala u oči pojava četverstva (sl. 109). Da nije posrijedi naprosto »četiri«, na primjer, četiri strane svijeta, proizlazi iz činjenice što nerijetko dolazi do konkurencije između tri i četiri[156]. Isto tako, ali nešto rjeđe, dolazi do konkurencije između četiri i pet, pri čemu su petokrake mandale zbog nedostatka sumjernosti označene kao nepravilne.[157] Čini se, dakle, kao da obično postoji jasno ustrajanje na broju četiri, ili kao da brojidbeno postoji veća vjerojatnoća broja četiri. A neobičan je — tu primjedbu zacijelo ne smijem potisnuti — »lusus naturae« da je glavni kemijski sastojak tjelesnoga organizma ugljik, označen sa četiri valencije; a kao što je poznato i »dijamant« je kristal ugljika. Ugljik je crn (ugljen, grafit), dok je dijamant »najjasni-

[155] U klaustaru stolne crkve u Baselu. [Kada se ona promijeni, uskrsnut ću.]

[156] To je poglavito zapaženo u muškaraca. Ne znam da li je posrijedi slučaj ili nije.

[157] Uglavnom zapaženo u žena. Ali rijetkost promatranja ne dopušta nikakve daljnje zaključke.



109 Četiri evanđelista sa svojim simbolima i četiri rajske rijeke; u sredini: Ezekijelovi kotači i u njima »spiritus vitae« (*Ez* 1,21).

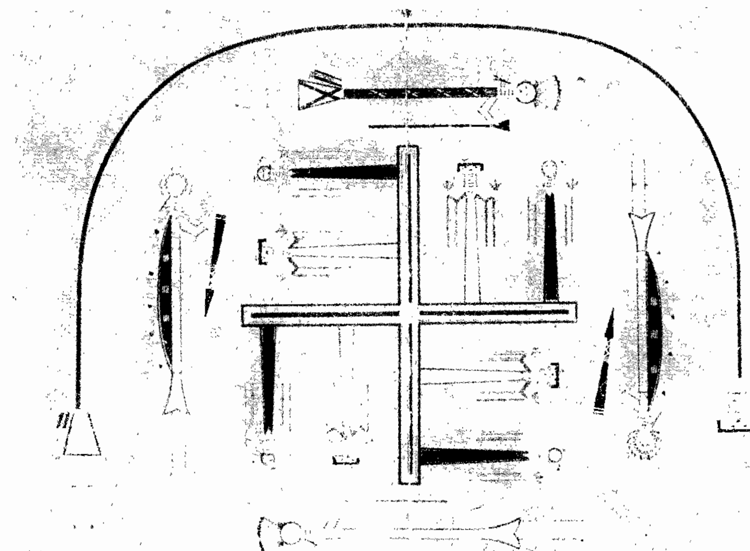
Minijatura u Evanđelistaru knjižnice u Aschaffenburgu (13. st.)

ja voda«. Takva bi nalika bila žaljenja vrijedna razumska neukusnost kada bi kod pojave broja četiri bilo posrijedi puko izmišljanje svijesti, a ne spontano stvaranje objektivno-psihičkoga. Pa i kad bi se pretpostavilo kako se na snove može znatno utjecati samosugestijom, pri čemu bi naravno bio važniji smisao od oblika, valjalo bi ipak dokazati da se svijest snivateljeva mora poprilično naprezati kako bi nesvjesnome nametnula ideju četverstva. Ali niti u ovome, niti u mnogim drugim slučajevima koje sam promatrao, nije riječ o toj mogućnosti, bez obzira na brojne povijesne i etničke paralele[158] (sl. 110, usp. tako sl. 50, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 82, 109 i dr.). Uoči li se to činjenično stanje u cijelosti, dolazi se, barem ja tako držim, neizbježno do zaključka kako postoji neki psihički sastojak što se izražava posredstvom četverstva. Za to nije potrebno niti smjelo razmišljanje niti bujna mašta. Ako sam središte označio kao »sebstvo«, učinio sam to nakon zrela razmišljanja i brižljiva odvagivanja iskustvenih kao i povijesnih podataka. Materijalističko tumačenje lako bi moglo glasiti kako »sredina« »nije ništa drugo« do ono mjesto, gdje je psiha nespoznatljiva, jer se tamo stapa s tijelom. Spiritualno tumačenje moglo bi naprotiv ustvrditi kako to sebstvo nije »ništa drugo do« »duh«, što oživljuje dušu i tijelo i u onoj stvaralačkoj točki prodire u vrijeme i prostor. Ja se izričito uzdržavam od takvih fizičkih i metafizičkih spekulacija i zadovoljavam se utvrđivanjem iskustvenih činjenica, koje, u pogledu napretka ljudske spoznaje, smatram neizmjerno značajnijim, mjesto da slijepo slijedim pomodne intelektualističke ludosti ili takozvane »religiozne« preuzetnosti vjere.

328 Prema mojemu iskustvu tu je riječ o značajnim »jezgrenim zbivanjima« u objektivnoj psihi; o jednoj vrsti slikâ cilja koji, čini se, sam sebi postavlja »prema cilju usmjereni« psihički proces, a da na to nije potaknut nekim izvanjskim naputkom[159]. Izvanjski, razumije se, postoji uvijek stanovita duševna nužda, kao primjerice glad, koja kao cilj uvijek zamišlja dobro znana i omiljena jela, a nikada svijesti nepoznato ili

[158] Od tih sam paralela ovdje spomenuo samo nekoliko.

[159] Ista slika, koja se u našem gradivu nudi kao cilj, služi sa stajališta povijesnoga gradiva, češće i kao slika podrijetla. Kao primjer spominjem starozavjetnu predodžbu raja, a posebice stvaranje Adama u slavenskoj *Knjizi Henohovoj* (Förster, *Adam Erschaffung und Namengebung*, str. 477 i d.).



110 Crtež u pijesku Navajo-Indijanaca (Sjeverna Amerika).

čak i besmisleno jelo. Cilj što se nudi duševnoj nevolji, slika što obećava ozdravljenje, cjelinu, isprvice su svijesti posve strani, tako da samo uz najveće poteškoće nalaze ulaz. Drukčije je, naravno, kada su posrijedi ljudi, koji žive u vremenu i prostoru, gdje takve ciljne slike imaju vrijednost dogma. Te se slike tada *eo ipso* pružaju svijesti i time se nesvjesnome pokazuje tajni odražaj u kojemu se ovo ponovo prepoznaje i stoga ponovo pridružuje svijesti.

A što se tiče nastanka motiva mandale, čini se isprvice, pri 329
površnu promatranju, kao da on postepeno nastaje nizanjem snova. A zapravo je nedvojbeno tek da se on pokazuje sve jasniji i izdvojeniji; ali je oduvijek postojao i pojavljuje se već u prvome snu (kao što kažu »nimfe«: »Pa uvijek smo bile tu; samo nas nisi zamijetio«). Stoga je vjerojatnije da je posrijedi *a priori* opstojeći tip, arhetip, što je inherentan kolektivnomu nesvjesnom, pa tako ne podliježe pojedinačnu nastanku i nestanku. Arhetip je tako reći »vječna« prisutnost i

pitanje je tek da li svijest opaža tu prisutnost ili ne. Držim da je vjerojatnije i da bolje objašnjava opažanja ako se pretpostavi kako jasnije i češće pojavljivanje motiva[160] u daljnjem nizanju snova odgovara točnijem uočavanju *a priori* opstojećega tipa, negoli da je mandala proizvedena u neku ruku tek tijekom niza. Protiv posljednje pretpostavke govori primjerice činjenica što se tako bitne misli kao što su šešir koji pokriva osobnost, savijena zmija i *perpetuum mobile* pojavljuju odmah na početku (sni 1, 5 i 9 [paragr. 52, 62, 134]).

330 Ako je mandala arhetip, morala bi biti kolektivnom pojavom, to jest, morala bi se teoretski pojavljivati u svakog čovjeka. Ali se, jasno izražena, u praksi susreće samo u razmjerno malo slučajeva, što međutim nipošto ne priječi njezinu ulogu tajnoga stožera oko kojega se na kraju krajeva sve okreće. Svaki je život naposljetku ozbiljenje cjeline, to jest, sebstva, zbog čega se ozbiljenje može označiti i kao individuacija. Jer svekolik je život vezan za pojedinačne nositelje i ostvaritelje i naprosto je nezamisliv bez njih. Ali sa svakim nositeljem dana je i pojedinačna određenost i odredba i to daje smisao životu što se ostvaruje kao takav. Doduše, smisao je često nešto što bi se isto tako moglo nazvati »nesmislom«; ali između tajne opstanka i ljudskoga razbora postoji stanovita neprimjerljivost. »Smisao« i »nesmisao« ljudske su oznake kojih je svrha dostatna orijentacija.

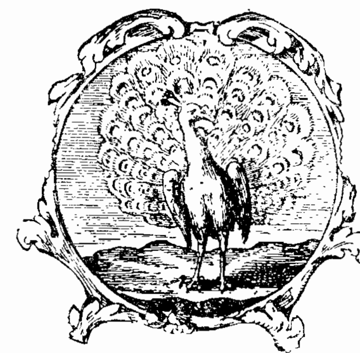
331 Kao što pokazuju povijesne paralele, u simbolici mandale nisu nipošto posrijedi neobične osobitosti, već — zasigurno se može reći — redovitosti. Kada ne bi bilo tako, ne bi bilo ni poredbenih gradiva. Ali upravo mogućnosti usporedbe s duhovnim proizvodima svih vremena i svih smjerova ruže vjetrova najjasnije pokazuju koliko neizmjerno značenje »consensus gentium« pridaje zbivanjima u objektivno psihičkome. Dostatan razlog da se to ne shvati olako. Moje liječničko iskustvo samo potvrđuje tu ocjenu. Doduše, ima ljudi koji drže neznanstvenim shvaćati štogod ozbiljno; ti ne žele svoje in-

[160] Podijeli li se četiri stotine snova u osam skupina po pedeset, otpada na:

I 6 mandala	V 11 mandala
II 4 mandale	VI 11 mandala
III 2 mandale	VII 11 mandala
IV 9 mandala	VIII 17 mandala

Dolazi, dakle, do znatnog umnožavanja motiva mandale.

telektualno igralište ometati ozbiljnostima. Ali liječnik koji zanemari ljudske čuvstvene vrijednosti, počinjava tešku pogrešku i kada takozvanom znanstvenošću pokušava ispraviti teško shvatljivo djelovanje naravi, zamjenjuje ozdravljujuće postupke naravi svojim plitkim mudrovanjem. Zamislimo se nad starom alkemijskom mudrošću: »Naturalissimum et perfectissimum opus est generare tale quale ipsum est[161].«



111 »Cauda pavonis« kao ujedinjenje svih boja simbol je cjeline.
Boschius, *Symbolographia* (1702)

[161] [Najnaravnije i najsavršenije djelo sastoji se u proizvodnji sebi jednakoga.]



112 Ujedinjenje najvažnijih alkemijskih simbola.
Trismosin, *La Toyson d'or* (1613)

III

PREDODŽBE IZBAVLJENJA U ALKEMIJI

PRILOG IDEJNOJ POVIJESTI ALKEMIJE

Habentibus symbolum facilis est transitus.

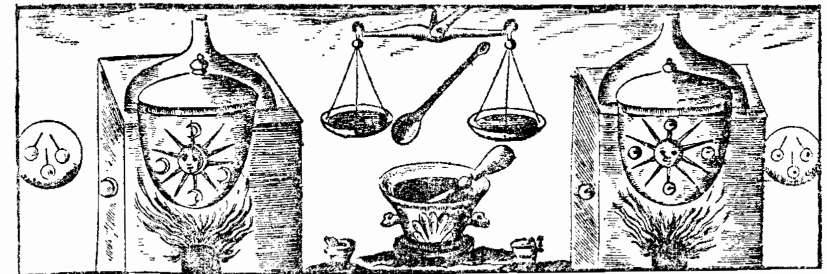
Lak je prijelaz onima koji imaju simbol.

Alkemistički »verbum magistri«:
Mylius, *Philosophia reformata.*

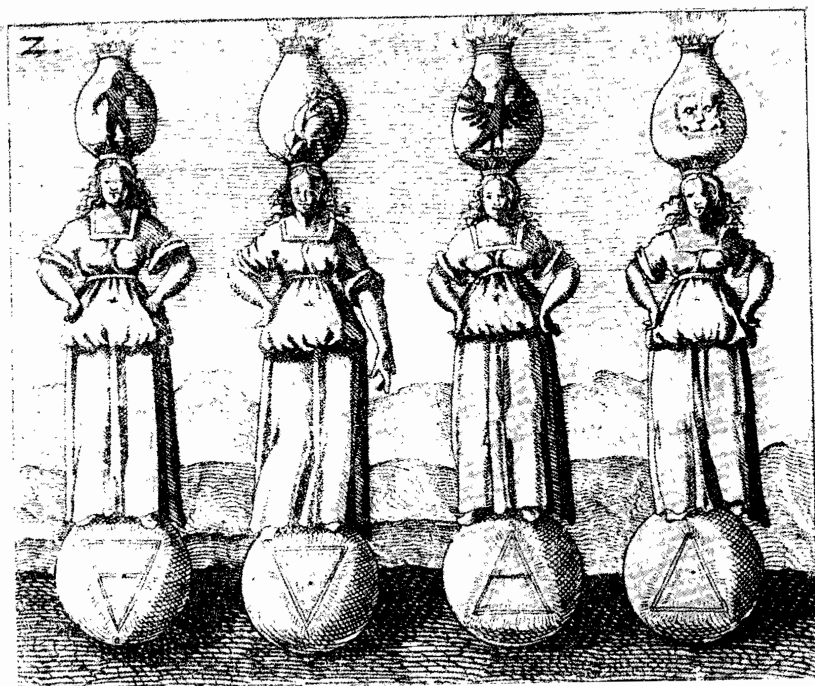
1. OSNOVNI POJMOVI ALKEMIJE

A. UVOD

Tijekom 18. stoljeća alkemija je postepeno nestala u vlastitome mraku. Njezin način objašnjavanja: »obscurum per obscurius, ignotum per ignotius« (Mračno mračnijim, nepoznato nepoznatijim), kosilo se s duhom prosvjetiteljstva, a posebice s rađanjem znanstvenosti kemije krajem stoljeća. Ali obje te nove duhovne sile samo su joj zadale posljednji, milosrdan udarac. Njezin unutrašnji raspad započeo je već više od stoljeća ranije, u doba Jakoba Böhmea, kada su mnogi alkemičari napustili retorte i taljike, posvetivši se isključivo (hermetičkoj) filozofiji. Tada se kemičar odvojio od *hermetičara*. Kemija postade prirodnom znanošću; a hermetika je izgubila iskustveno tlo pod nogama i zalutala u šumu kićenih i nesadržajnih alegorija i razmišljanja što su se samo hranila 332



113 Mjesečeva i Sunčana peć, naznačujući »coniunctio«, spajanje suprotnosti.
Mutus liber (1702)



114 Četiri stupnja alkemijskoga postupka (četiri prapočela) naznačena su kuglama.

Mylius, *Philosophia reformata* (1622)

sjećanjima na bolja vremena[1]. Ta su bolja vremena bila ona kada se alkemičarev duh još uistinu nosio s problemima tvari, kada je istraživačka svijest stajala sučelice mračnom prostoru nepoznatoga, vjerujući kako u njemu vidi likove i zakone koji, međutim, nisu potjecali iz tvari, već iz duše. Sve nepoznato i prazno ispunjeno je psihološkom projekcijom; kao da se u mraku odrazuje duševno zaleđe promatrača. Ono što vidi i misli da vidi u tvari, ponajprije su njegove vlastite nesvjesne datosti, koje u nju projicira; to jest, iz tvari mu se su-

[1] Zastrašujući primjer takve »alkemije« je ilustrirano djelo *Geheime Figuren der Rosenkreuzer aus dem 16. und 17. Jahrhundert.* Dubok uvid u tu nevjerojatnu literaturu daje i takozvani *Sachse-Codex* iz prve polovice 18. stoljeća, (Hall, *Codex Rosae Crucis).*

protstavljaju svojstva i mogućnosti značenja što joj prividno pripadaju, a kojih mu je tjelesna narav posve nepoznata. To napose vrijedi za klasičnu alkemiju u kojoj su prirodoslovno iskustvo i mistička filozofija tako reći još nerazlučeni. Proces diobe, koji se javlja krajem 16. stoljeća, i koji razdvaja τὰ φυσικά (tvarno, tjelesno) od μυστικά (mističko), stvorio je znatno fantastičniju književnu vrstu, koje su autori bili donekle svjesni duševne naravi alkemijskog postupka preobrazbe. O tom obliku alkemije, a posebice o njezinu psihološkom značenju bogato obavještava knjiga Herberta Silberera »Problemi mistike i njezinih simbola« (1914). Pripadnu fantastičnu simboliku zorno opisuje Bernoullijeva rasprava: »Duševni razvoj u zrcalu alkemije ...«[2] Opsežan prikaz hermetičke filozofije može se naći u Evolinom djelu: »Hermetička predaja«. Još ne postoji idejnopovijesna obradba tekstova, iako u tom pogledu zahvaljujemo značajne predradnje Reitzensteinu.

B. STUPNJEVI ALKEMIJSKOGA PROCESA

Kao što je poznato, alkemija opisuje proces kemijske preo- 333
brazbe za koje izvedbu daje nebrojene upute. Iako gotovo nema dvojice autora koji bi imali isto mišljenje o točnijem tijeku procesa i slijedu njegovih stupnjeva, ipak se većina slažu u glavnim točkama i to od najstarijih vremena, dakle, od početka kršćanske ere: razlikuju četiri stupnja (sl. 114), koji su označeni sa četiri prvotne slikarske boje što ih spominje već Heraklit: naime, *melanosis* (crnjenje), *leukosis* (bijeljenje), *xanthosis* (žućenje), *iosis* (crvenjenje)[3]. Ta se dioba procesa u četiri dijela nazivala τετραμερεῖν τὴν φιλοσοφίαν, raščetvorenje filozofije. Kasnije, to jest negdje u 15/16. stoljeću, broj boja smanjuje se na tri, pri čemu *xanthosis*, »citrinitas«, postepeno nestaje, odnosno, samo se još rijetko spominje. Ali se iznimno, iza *melanosis*, odnosno, »nigredo«, pojavljuje »viriditas« (zeleno), no nikada nije steklo glavno značenje. Dok

[2] str. 231 i d.

[3] Ta riječ dolazi od ἰός (otrov). Ali otprilike ima značenje crvene tinkture u kasnijoj alkemiji, zbog čega sam »iosis« protumačio kao »crvenilo«.

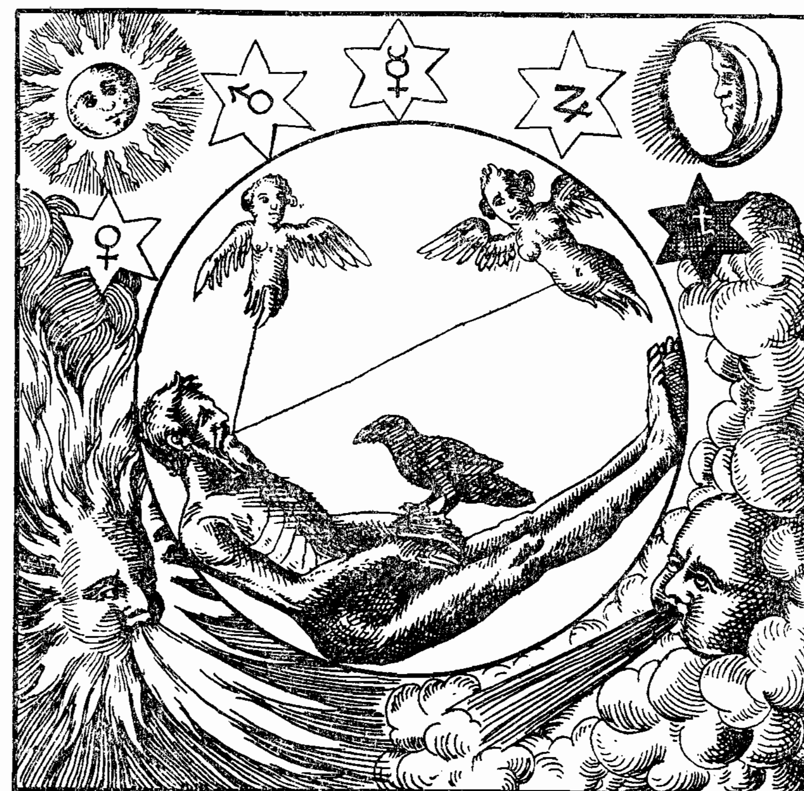
prvotna *tetrameria* točno odgovara četverstvu prapočela, sada se često ističe kako postoje četiri prapočela (zemlja, voda, zrak, oganj) i četiri svojstva (vruće-hladno-vlažno-suho), ali samo tri boje: crno, bijelo i crveno. Budući da proces nikada nije doveo do željena cilja, a u svojim se pojedinim dijelovima nikada nije primjereno izveo, ne može se promjena diobe na stupnjeve objasniti izvanjskim razlozima, već je više u vezi sa simboličkim značenjem četverstva i trojstva, dakle, s unutrašnjim, psihičkim razlozima.[4]

334 Crnoća, »nigredo« (sl. 115), početno je stanje što je otprije postojalo kao svojstvo prvotne tvari, kaosa ili »massae confusae« ili je pak stvoreno diobom (solutio, separatio, divisio, putrefactio) s primjerenim pocrnjenjem. Iz »nigredo« pranje izravno vodi do bijeljenja, ili se duša (*anima*), što je u trenutku smrti napustila tijelo, ponovo sjedinjuje s truplom, oživljujući ga, ili pak mnoge boje (*omnes colores, cauda pavonis*) prelaze u jednu, bijelu, koja sadrži sve boje. Time se postiže prvi glavni cilj procesa, naime, »albedo«, »tinctura alba«, »terra alba foliata«, »lapis albus« itd., što su mnogi toliko slavili kao da je postignut sam cilj uopće. Ali to je srebrno ili mjesečevo stanje koje još treba podići do sunčanoga stanja. »Albedo« je u neku ruku svitanje; ali tek je »rubedo« Sunčev izlazak. Prijelaz u »rubedo« predstavlja žućenje (*citrinitas*) koje se, kao što je spomenuto, kasnije gubi. Tada »rubedo« proizlazi izravno iz »albedo« povećanjem ognjene vreline do najvišega stupnja. Bijelo i crveno su kraljica i kralj, koji i na tom stupnju mogu slaviti svoje »nuptiae chymicae« (sl. 116).

C. CILJNE PREDODŽBE I NJIHOVI SIMBOLI

335 Raspored stupnjeva u pojedinih autora bitno ovisi o predodžbi cilja: ili je posrijedi bijela i crvena tinktura (*aqua permanens*), ili kamen mudraca, koji kao hermafrodit sadrži obje, ili svelijek (*aurum potabile, elixir vitae*), filozofsko zlato, zlat-

[4] To se jasno uočava u spisima Dorna, koji žestoko, sa stajališta trojstva, napada četverstvo, »quadricornutus serpens« (četverorogu zmiju). Usp. [Jung], *Psychologie und Religion* [paragr. 103 i d.].



115 »Nigredo«, potamnjenje *Mercurius*-a *senex*-a, iz kojega izlijeću »spiritus« i »anima«. Gavran znači »nigredo«.

Jamsthaler, *Viatorium spagyricum* (1625)

no staklo (*vitrum aureum*), kovno staklo (*vitrum malleabile*). Kao i pojedinačni postupci i ciljne su predodžbe nejasne i neodređene. »Lapis philosophorum« često je primjerice »prima materia« ili sredstvo za proizvodnju zlata, ili uopće mističko biće koje se zgodimice označuje kao »Deus terrestris« (zemaljski bog), »salvator« (Spasitelj) ili kao »filius macrocosmi« (sin svemira), lik koji se može usporediti samo s gnostičkim *anthropos*-om, božanskim pračovjekom[5] (sl. 117).

[5] Usp. [Jung], *Paracelsus als geistige Erscheinung* [paragr. 165 i d. i 203 i d.].

336 Pored pojma »materia prima« značajnu ulogu imaju pojmovi vode (*aqua permanens*) i ognja (*ignis noster*). Iako su oba počela oprečna i tvore čak tipičan par oprekâ, ona su ipak, prema svjedočenju autorâ, jedno te isto[6]. Kao i »materia prima« i voda ima tisuću imena[7]; ona je čak prvotna tvar kamena.[8] Unatoč tome, s druge nas strane uvjeravaju kako se voda izvlači iz kamena, odnosno, »primae materiae«, kao njihova životvorna duša (*anima*)[9]. Ta se zbunjenost jasno očituje u razlaganjima »Exercitatio VIII in Turbam«:

»Mnogi se nadugačko prepiru oko toga da li se kamen, pod različitim imenima, sastoji iz više tvarî, ili iz dviju ili samo iz jedne. Ali taj filozof (Scites)[10] i Bonellus[11] kažu kako cijelo djelo i tvar cijeloga djela nisu ništa drugo već voda: a njegova obradba *(regimen)* ne odvija se ni u čemu drugome već u vodi. Posrijedi je zapravo *jedna* tvar u kojoj je sve sadržano, a to je *sulphur philosophorum*, ⟨koji⟩ je voda, i duša, ulje, *mercurius* i *sol*, oganj naravi, orao, suza, prva *hyle* mudracâ, *materia prima* savršena tijela, i kako god mudraci nazvali svoj kamen, uvijek misle i upućuju na

[6] *Rosarium* u: *Art. aurif.* II, str. 264. »Aqua permanens« je »forma ignea verae aquae« (ognjeni oblik prave vode). Riplaeus, *Opera omnia chemica*, str. 62: Anima aerea est secretus ignis nostrae philosophiae, oleum nostrum, nostra aqua mystice« (Zračna duša je potajni oganj naše filozofije, naše ulje, naša tajanstvena voda). *Figurarum aegyptiorum* ⟨rukopis⟩, str. 6: »... aqua philosophorum est ignis« (filozofska voda je oganj). *Musaeum hermeticum*, str. 653: »Est nempe in Aqua nostra requisitus ... Ignis« itd. (U našoj vodi traži se, naime, oganj). *Aurora* I, pogl. XI, parabola 6 (izd. Franz): »Senior dicit: Cumque voluerint extrahere hanc aquam divinam, quae est ignis, calefaciunt igne suo, qui est aqua, quem mensurati sunt usque in finem et occultaverunt propter insapientiam fatuorum« [Senior kaže: A želite li izlučiti tu božansku vodu, koja je oganj, grijte je svojim ognjem, koji je voda, što ste do kraja izmjerili i sakrili pred glupošću budala.] *Aurora* II, u: *Art. aurif.* I, str. 212: (Dicit Senior:) Ignis noster est aqua.« [Senior kaže: Naš oganj jest voda.] nav. dj. str. 227: »Philosophus autem per aquam, vulgus vero per ignem« [Filozof preko vode, obični ljudi preko ognja].

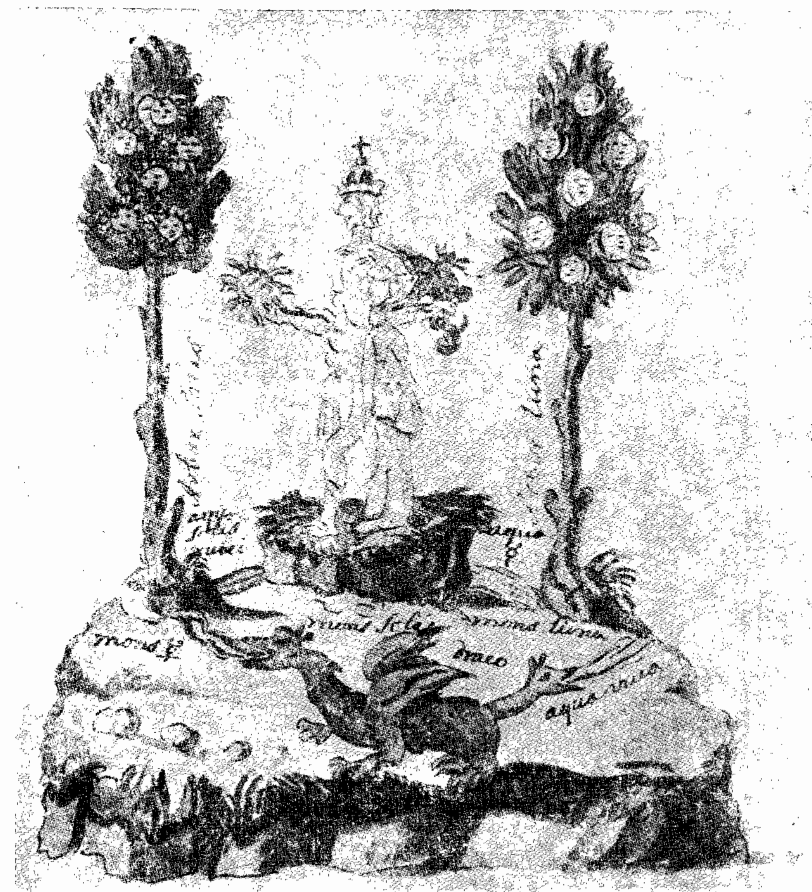
[7] Zosim u: Berthelot, *Alch. grecs*, III, LII, 2.

[8] *Turba u: Art. aurif.* I, str. 13. *Cons. coniugii* u: *Ars chem.*, str. 121, »lapidem esse aquam fontis vivi« [kamen je voda živoga zdenca].

[9] *Cons. coniugii*, nav. dj. str. 66: »Vita uniuscuisque rei« je voda, »est vivum, quod non moritur, quam diu mundus est, quia est caput mundi« [život svega (je voda); ona je živa, jer ne umire, dok ima svijeta, jer ona je najvažnija na svijetu].

[10] Scites, Frictes, Flritis = Sokrat (Ruska, *Turba*, str. 25).

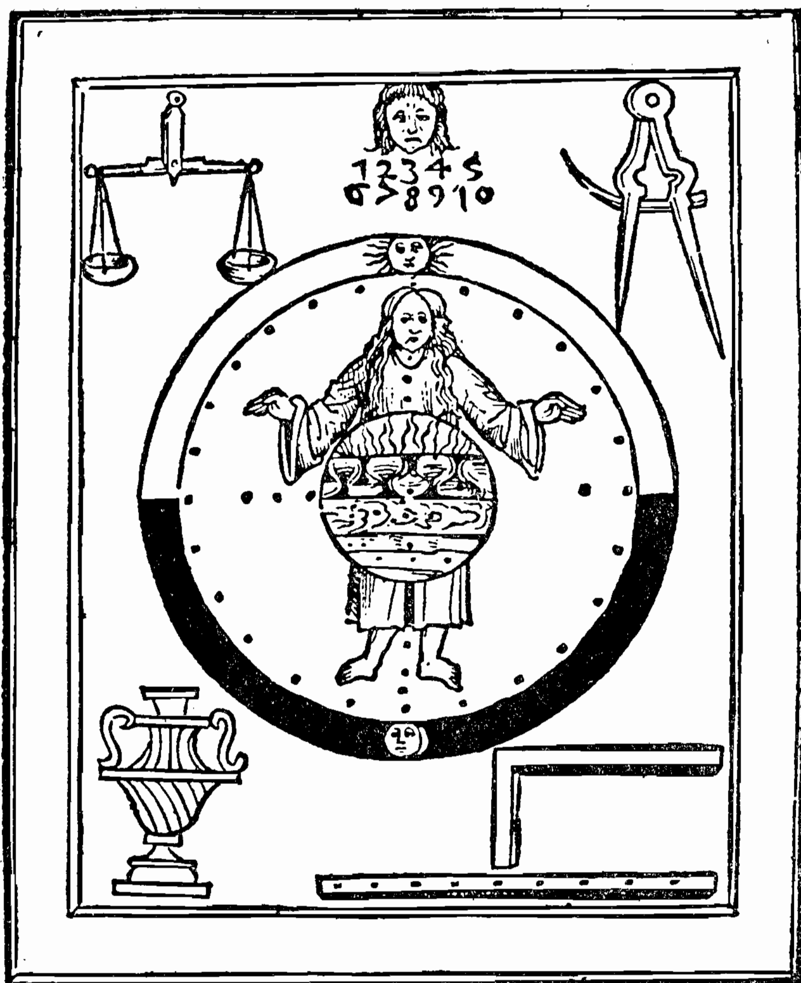
[11] Bonellus, Bellinus, Bonilis = Apolonije iz Tijane (Steinschneider i Berthelot, navod u: Ruska, nav. dj., str. 26).



116 Okrunjeni Hermafrodit kao sjedinjenje kralja i kraljice, između sunčanoga i mjesečeva stabla.

Mapa hermetičkih spisa (Pariz 17. st.)

tu jednu tvar, to jest, onu vodu iz koje sve ⟨nastaje⟩ i u kojoj je sve ⟨sadržano⟩; koja svime vlada, u kojoj se bludi i u kojoj se zabluda sama ispravlja. Kažem, međutim, »filozofska« voda, ne obična *(vulgi)* voda, već *aqua Mercurialis*, prosta ili složena. Jer oboje je filozofska voda, iako se obični *mercurius* razlikuje od filozofskoga. Ona ⟨voda⟩ jednostavna je ⟨i⟩ neizmiješana; ta se sastoji iz dviju tvari: iz naše rudače i obične vode. Te složene vode sačinjavaju filozofskog Merkura, odakle se može pretpostaviti da



117 *Anthropos* kao »anima mundi«, sadržavajući četiri prapočela i označen brojem 10 koji znači potpunost (1+2+3+4).

Albertus Magnus, *Philosophia naturalis* (1560)

se tvar ili *prima materia* i sama sastoji iz složene vode. Neke se sastoje iz triju, druge samo iz dviju. Meni dostaju dvije vrste: naime, muško i žensko, ili brat i sestra (sl. 118). Ali običnu vodu nazivaju još otrov, živa *(argentum vivum)*, cambar, aqua permanens, guma, ocat, mokraća, morska voda, zmaj, zmija.«

Iz ovoga prikaza jasno proizlazi jedno: da je, naime, filozofska voda kamen, odnosno, *prima materia* sama; istodobno ona je njihovo rastvorno sredstvo, kao što se vidi iz sljedećeg 337



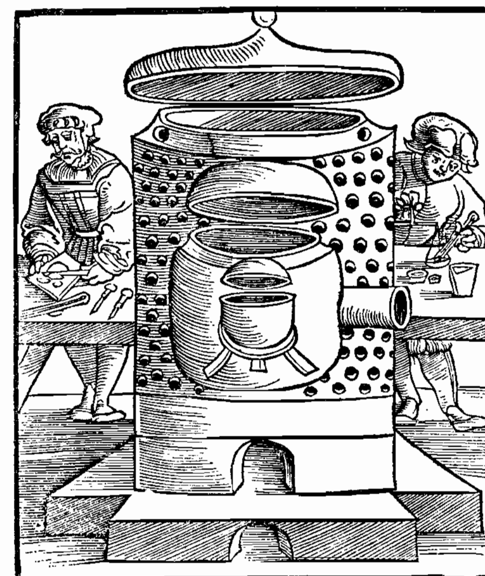
118 Par brat-sestra u »životnoj kupki«, dok ih zmajevi ugrizaju za listove nogu; na glave im se slijeva lunarna voda, oplođena božanskim dahom.

Theatrum chemicum Britannicum (1652)

recepta: »Izmrvi kamen u veoma sitan prašak i stavi ovaj u najbistriji, nebeski *(coelestino)* ocat i (on) se odmah rastvara u filozofsku vodu[12].«

[12] Oba [iz latinskoga prevedena] navoda u: [*In Turbam philosophorum exercitationes*] *Art. aurif.*, str. 167 i d.

338 Ista uloga, kakvu ima voda, može se utvrditi i za oganj. Daljnji, ne manje značajan pojam, jest hermetička posuda *(vas Hermetis)*, uglavnom retorta ili peć za taljenje, kao spremnik tvarî što će biti podvrgnute pretvorbi (sl. 119). Iako pomagalo, ona ima neobične veze kako s prvotnom tvari tako i s kamenom, te tako nije samo naprava. Posuda je za alkemičara nešto posve čudesno: »vas mirabile«. Marija Proročica (sl. 78) kaže kako cijela tajna leži u znanju o hermetičkoj posudi. »Unum est vas« (Jedno je posuda) naglašuje se uvijek iznovice[13]. Ona mora biti posve okrugla[14], kako bi oponašala sferički svemir[15], kako bi utjecaji zvijezda pridonijeli uspjehu postupka u njoj[16]. To je jedna vrsta »matricis«, odnosno, »uterus«, iz kojega se rađa »filius philosophorum«, čudesni kamen[17] (sl. 120). Stoga se još zahtijeva da posuda bude ne samo okrugla već da ima i oblik jajeta (sl. 121 i 22).[18] Čovjek naravno pomišlja kako je kod te posude posrijedi neka vrsta retorte ili tikvice, ali uskoro doznaje da je ta predodžba nedostatna, jer posuda prije predstavlja mističku ideju, pravi simbol, kao svi središnji alkemijski pojmovi. Tako doznajemo da je to voda, odnosno, »aqua permanens«, koja nije ništa



119 Alkemistička peć.
Geber, *De Alchimia* (1529)

[13] Npr. »... unum in uno circulo sive vase« [Jedno u krugu ili posudi] *(Scholia zu Hermetis Trismegisti Tractatus aureus u: Bibl. chem.* I, str. 442).

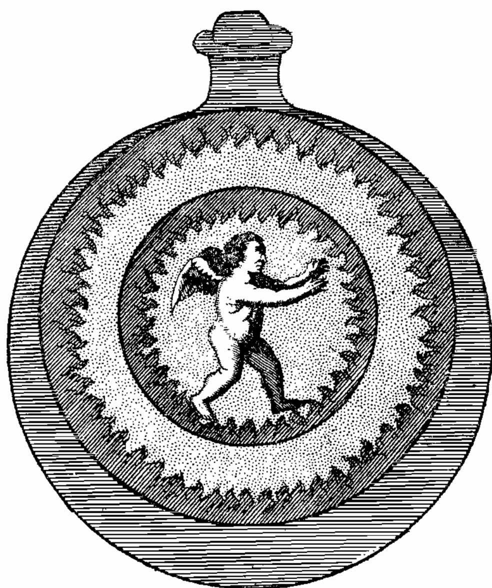
[14] Stoga je rečeno »domus vitrea sphaeratilis sive circularis« [kuglolika ili krugolika staklena kuća]. *(Epistola ad Hermannum* u: *Theatr. chem.* V. str. 896. — »Vas« je »sphaera, quam cribrum vocamus« [kugla koju nazivamo sitom]. *(Allegoriae super librum Turbae* u: *Art. aurif.* I, str. 144). Već se u grčkoj alkemiji javlja ta misao, primjerice u Olimpiodora. (Berthelot, *Alch. grecs* II, IV, 44, 17—18). »Vas« je ὄργανον κυκλικόν, φιάλη σφαιροειδής (kružno oruđe, pomagalo; staklenica okrugla oblika).

[15] »... vas spagiricum ad similitudinem vasis naturalis esse construendum. Videmus enim totum caelum et elementa similitudinem habere sphaerici corporis, in cuius centro viget ignis calor inferioris... necessarium igitur fuit nostrum ignem poni extra nostrum vas, et sub eius rotundi fundi centro, instar solis naturalis.« [... spagiričku posudu treba izraditi po uzoru na naravnu posudu. Jer vidimo da cijelo nebo i prapočela nalikuju okruglome tijelu, u kojega središtu djeluje toplina donjega ognja... stoga je bilo nužno premjestiti naš oganj iz posude van, ispod sredine njezina okruglog dna, kao naravno sunce.] (Dorneus, *Physica Trismegisti* u: *Theatr. chem.* 1602 I, str. 430.) »Vas autem factum est rotundum ad imitationem superi⟨oris⟩ et inferi⟨oris⟩« [Posuda je načinjena okrugla, kao oponašak gornjega i donjega] — zagrade ⟨ ⟩ sadrže moje dopune veoma iskvarenoga teksta —. *(Liber quartorum* u: *Theatr. chem.* V, str. 148 i 150). Reitzenstein (*Poimandres*, str. 141) stoga s pravom uspoređuje »vas mirabile« na anđelovoj glavi u raspravi *Isis an Horus* (Berthelot, nav. dj., I, XIII, 21) s κύκλος δισκοειδής na glavi Khnufijevoj u Porfirija (sl. 203).

[16] ».... vas nostrum ad hunc modum esse debet, ut in eo materia regi valent a caelestibus corporibus. Influentiae namque caelestes invisibiles, et astrorum impressiones, apprime necessariae sunt ad opus.« [... naša posuda mora biti takva da na tvar u njoj utječu nebeska tijela. Jer za djelo su prije svega potrebni nevidljivi nebeski utjecaji i djelovanje zvijezda.] (Dorneus, *Congeries Paracelsicae chemiae* u *Theatr. chem.* (1602) I, str. 574).

[17] »Vas« kao »matrix«. (Riplaeus, *Opera*, str. 23); *In Turbam philosophorum exercitationes* u: *Art. aurif.* I, str. 159; *Aurora* II, u: *Art. aurif.* I, str. 203; *Cons. coniugii* u: *Ars. chem.*, str. 204, itd.

[18] »In uno vitro debent omnia fieri, quod sit forma ovi.« [Sve mora biti učinjeno u jednoj staklenki koja treba biti jajolika.] (Riplaeus, nav. dj., str. 30).

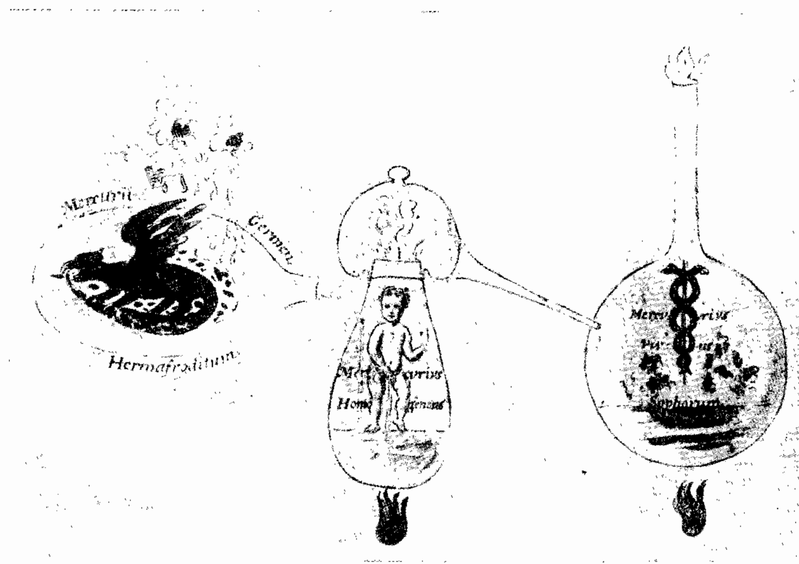


120 Merkur *(mercurius)* u posudi.
Barchusen, *Elementa chemicae* (1718)

drugo već filozofski *mercurius*[19]. Ali on nije samo voda, već i njezina opreka: to jest, oganj[20].

[19] »Quum igitur de vase nostro loquimur, intellige aquam nostram, quum de igne, itidem aquam intellige, et quum de furno disputamus, nihil ab aqua diversum aut divisum volumus.« [Stoga ako govorimo o našoj posudi, razumijevaj pod tim našu vodu, ako o ognju, razumijevaj isto tako vodu, a ako govorimo o peći, ne mislimo time ništa, što bi bilo različito ili odvojeno od vode.] *(Fons chemicae philosophiae* u: *Mus. herm.*, str. 803). Merkur, to jest, »aqua permanens«, jest »vas nostrum, verum, occultum, hortus item Philosophicus, in quo Sol noster orietur et surgit« [naša prava, skrivena posuda, isto tako filozofski vrt, u kojemu izlazi i uzdiže se naše sunce]. (Philalethes, *Metallorum metamorphosis* u: *Mus. herm.*, str. 770). Druga imena za to su »mater«, »ovum«, »furnus secretus« itd. (nav. dj., str. 770; nadalje: *Aurora,* II u: *Art. aurif.* I, str. 203). »Vas Philosophorum est aqua eorum« [Posuda filozofâ njihova je voda]. (Navod iz Herma u Hoghelandea, *De alchimiae difficultatibus* u: *Theatr. chem.* (1602) I, str. 199.)

[20] »Vas« jednako »ignis verus« (Philalethes, nav. dj., str. 770); »vas« jednako »vinum ardens, ignis« (Mylius, *Phil. ref.*, str. 245). »Vas Hermetis est mensura ignis tui« [Hermova posuda jest mjera tvojega ognja]. *(Practica*



121 Merkurova preobrazba u hermetičkoj posudi. Čovječuljak kao »manneken piss« odnosi se na »urina puerorum« (= aqua permanens).

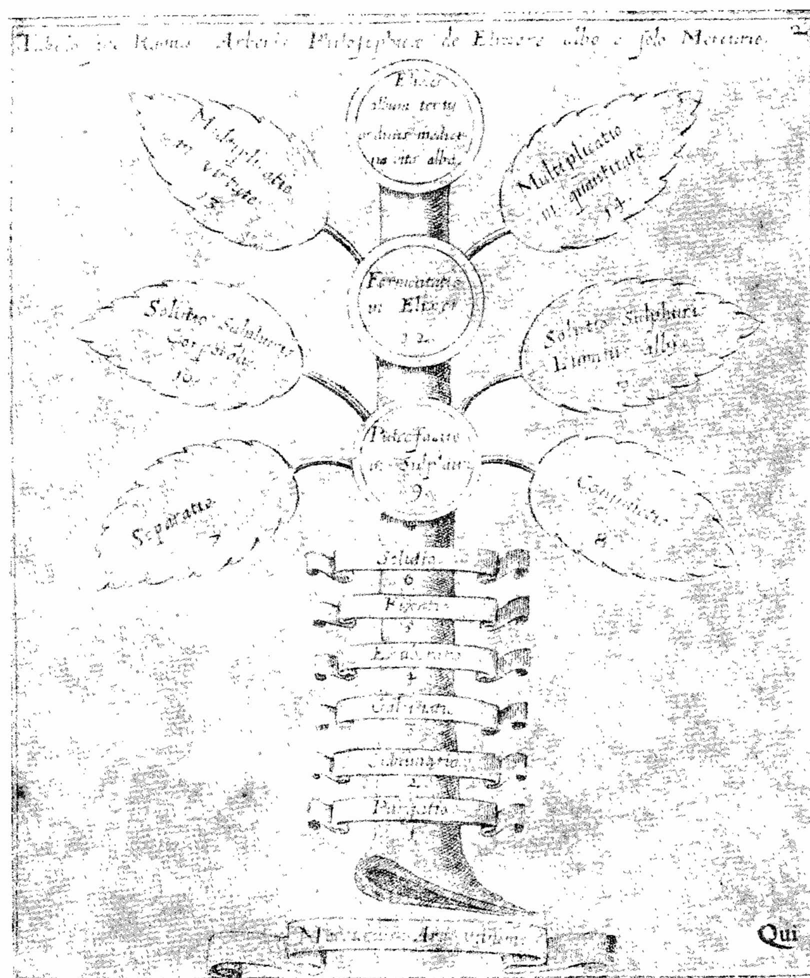
Cabala mineralis (Britanski muzej)

Dalje se više neću baviti brojnim inačicama posude. Ove 339
nabrojene dostajat će da bi se predočilo nedvojbeno simboličko značenje posude.

Što se tiče odvijanja cijeloga postupka autori su neodređeni 340
i protuslovni. Mnogi se zadovoljavaju s nekoliko sažetih naznaka; drugi sastavljaju podroban popis različitih radnji. Tako je Josephus Quercetanus, alkemičar, liječnik i diplomat, koji je u Francuskoj i francuskoj Švicarskoj imao sličnu ulogu kao Paracelsus, sastavio godine 1576. redoslijed dvanaest radnji[21] (sl. 122), koji glasi ovako:

Mariae Prophetissae u: *Art. aurif.* I, str. 323). Oganj i voda ćudoredno su protumačeni kao »plamenovi i suze« u alkemističkome komentaru (»Recueil stéganographique« o *Songe de Poliphile* Beroaldea de Vervillea).

[21] *Ad Jacobi Auberti Vindonis De ortu et causis metallorum contra chemicos explicationem* u: *Theatr. chem.* (1602) II, str. 198 i d.



122 Dvanaest alkemijskih radnji, prikazanih kao »arbor philosophica«.
Norton, *Mercurius redivivus* (1630)

1. calcinatio	7. cibatio
2. solutio	8. sublimatio
3. elementorum separatio	9. fermentatio
4. coniunctio	10. exaltatio
5. putrefactio	11. augmentatio
6. coagulatio	12. proiectio

Literatura pokazuje da je svaki pojedini od tih pojmova mnogoznačan, o čemu se čovjek može dostatno osvjedočiti pročita li odgovarajuća objašnjenja u Rulandusovu leksikonu. Stoga nema nikakve svrhe pobliže razmatrati različite oblike alkemijskoga procesa s tim u vezi.

To bi bio, površno gledano i ocrtano u najgrubljim crtama, 341
kostur alkemije, kakvu je svi znamo. Sa stajališta našega današnjeg kemijskog znanja možemo pod alkemijom zamisliti malo ili ništa; a posegnemo li za tekstovima i stotinama i stotinama postupaka i recepata koje su nam ostavili srednji vijek i antika, pronaći ćemo među njima razmjerno malo onih, što sadrže neki prepoznatljiv kemijski smisao. Većina njih sa kemijskog je stajališta, naprotiv, besmislena, a osim toga, nedvojbeno je sigurno da zbiljska tinktura ili umjetno zlato u svim onim mnogim stoljećima kada su se vršili ozbiljni pokusi nikad nisu bili proizvedeni. Što je dakle — može se s pravom zapitati — navodilo stare alkemičare da nepokolebljivo i dalje obavljaju pokuse ili da — kao što bi oni rekli — »operiraju« i pišu rasprave o »božanskome« umijeću, kada je cijeli njihov pothvat bio posve beznadan? U svakom slučaju — moramo dodati — nisu još imali nikakva uviđaja u narav kemije i njezine granice te su se ipak mogli nadati, poput onih što su sanjali o letenju, a njihovi pozni oponašatelji to su onda i postigli. Ne smije se potcijeniti zadovoljština pothvata, pustolovine, »quaererea« (traganja) i »invenirea« (nalaženja). Ona traje dokle god metodika ima nekog smisla. Ali u ono doba nije postojalo ništa što bi alkemičara moglo uvjeriti u nesmisao njegova kemijskog pothvata, a k tome, mogao



123 Hermafrodit.
Hermaphroditisches Sonn- und Mondskind (1752)

se osvrnuti na dugu predaju što je sadržavala ne mali broj svjedočanstava o takvima koji su se domogli čudesnoga ishoda[22]. Sve nije bilo posve beznadno, jer je bavljenje kemijom zgodimice ipak dovelo do nekih korisnih sporednih pronalazaka. Kao prethodnica kemije, alkemija ima dostatan *raison d'être*. Pa i ako se ova posljednja sastoji iz beskonačna niza — ako želite, besmislenih i neuspješnih — kemijskih pokusa, ne treba se nad tim čuditi više negoli se čudimo pustolovnim pokušajima srednjovjekovne medicine i farmakologije.

[22] Čak je i Meyrink (u 20. st.) još vjerovao u mogućnost alkemističkog postupka. Značajan izvještaj o njegovim vlastitim pokusima može se naći u predgovoru za: *Thomas Aquinas: Abhandlung über den Stein der Weisen*, str. XXIX i d.

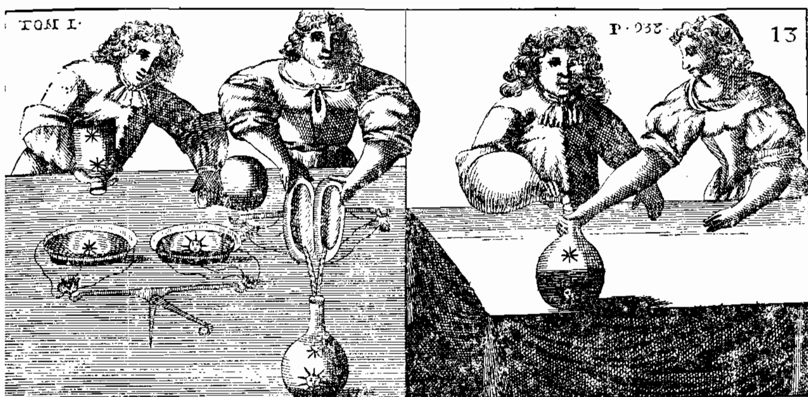
2. PSIHIČKA NARAV ALKEMIJSKOGA DJELA

A. PROJEKCIJA PSIHIČKIH SADRŽAJA

U alkemijskome djelu riječ je najvećim dijelom ne samo o 342
kemijskim pokusima već i o nečemu poput psihičkih procesa izraženih tobože kemijskim jezikom.[1] Stari su donekle znali što su kemijski procesi; stoga su i morali znati kako ono čime se bave u najmanju ruku nije obična kemija. Poznavanje te razlike izraženo je već u naslovu jedne rasprave Pseudo-Demokrita za koju se drži da potječe iz prvoga stoljeća; naslov glasi: τὰ φυσικὰ καὶ τὰ μυστικά (tjelesno i »filozofsko«). Uskoro zatim gomilaju se potvrde o tome da u alkemiji postoje dva (za nas) raznorodna strujanja koja ne možemo posve povezati. Alkemijsko »Tam ethice quam physice« (i »ćudoredno« — to znači psihološki — i fizički) naš razum ne može dokučiti. Ako alkemičar priznaje kako se samo simbolički koristi kemijskim postupkom — zašto onda obavlja pokuse s tignjevima i retortama? A kada, kao što neprestance uvjerava, opisuje kemijske procese — zašto ih do neprepoznatljivosti unakazuje mitološkim simbolima?

Ta je zagonetka već prouzročila ne malu glavobolju mno- 343
gim poštenim i dobronamjernim proučavateljima alkemije. Alkemičar, doduše, s jedne strane tvrdi da namjerno skriva kako bi spriječio da se loši ili glupi ljudi domognu zlata i

[1] Evola (*La Tradizione ermetica*, str. 28 i d.) kaže: »Duševni ustroj čovjeka prednovovjekih kulturnih ciklusa bio je takav da je svaki fizički opažaj istodobno imao i psihičku komponentu koja ga je produhovljivala, podarujući pukoj slici i 'značenje' te u isto vrijeme poseban i snažan čuvstveni ton. Tako je antička fizika bila istodobno teologija i transcendentalna psihologija: bljeskovima metafizičkih bitnosti u tvari tjelesnih sjetila. Naravoslovlje je istodobno bilo duhovna znanost, a mnogostruka značenja simbola obuhvaćala su različite oblike jednoga jedinog znanja.«



124 Alkemičari na djelu.
Mutus liber (1702)

tako skrive neku nesreću. Ali nas, s druge strane, isti autor poučava da traženo zlato nije, kao što misle glupaci, obično *(aurum vulgi)*, već filozofsko zlato ili čak čudesni kamen, »lapis invisibilitatis« (nevidljivosti[2]) ili »lapis aethereus« (poput etera[3]), ili napokon nezamisliv, hermafroditski *rebis* (sl. 125), te da uopće sve recepte valja prezreti[4]. Ali iz psiholoških je razloga posve nevjerojatno da je obzirnost prema čovječanstvu navela alkemičara na tajnovitost. Jer kada se otkrije štogod zbiljsko, to se u pravilu rastrubi. Činjenica je da su alkemičari mogli kemijski otkriti malo ili ništa, a ponajmanje zlatotvorstvo.

344 Potajnost može biti čista obmana s bjelodanom svrhom izrabljivanja lakovjernih. Ali pokušaju da se cijela alkemija

[2] *Rosarium* u: *Art. aurif.* II, str. 231: »Et ille dicitur lapis invisibilitatis, lapis sanctus, res benedicta.« [I on se naziva kamenom nevidljivosti, svetim kamenom, blagoslovljeni.]

[3] Maier, *Symbola aureae mensae*, str. 386: ... non parcis sumptibus illam / Invenere artem, qua non ars dignior ulla est, / Fingendi Lapidem Aetherium, [... ne malim naporom izumili su ono umijeće — od kojega nema dostojnijega — proizvesti eterički kamen] (odnosi se na Marcellusa Palingeniusa, koji je bio *poeta et sacerdos).*

[4] »... omnes receptae spernendae sunt in arte«, kao što kaže *Rosarium* (*Art. aurif.* II, str. 223).



125 Merkur kao hermafrodit Sunca i Mjeseca *(Rebis)*, stojeći na (okruglome) kaosu.
Mylius, *Philosophia reformata* (1622)

objasni s toga motrišta protuslovi, po mojem mišljenju, činjenica što postoji mnogo opsežnih, učenih i savjesnih rasprava, koje su bile napisane i tiskane anonimno, te tako nikome nisu mogle donijeti nedopuštenu korist. No isto tako postoje i brojni sljeparski i šarlatanski proizvodi.

Ali potajnost može potjecati i iz drugoga izvora. Istinska 345
se tajna ne skriva; samo govori skrivenim jezikom: naznačuje se mnoštvom slika koje upućuju na njezinu narav. Time ne mislim na nečiju osobnu tajnu koje je sadržaj vlasniku poznat, već na stvar ili stanje koji su »tajni«, to jest, poznati samo po nagovještajima, ali u biti nepoznati. Tako je alkemičaru bila nepoznata zbiljska narav tvari. Poznavao ju je samo u nagovještajima. Pokušavajući je istražiti, projicirao je ne-

svjesno u tminu tvari da bi je rasvijetlio. Kako bi objasnio tajnu tvari, projicirao je drugu tajnu: naime, svoje nepoznato duševno zaleđe u ono što je želio objasniti, »obscurum per obscurius, ignotum per ignotius«! To naravno nije bio nikakav smišljeni način već nehotimično zbivanje.

346 Projekcija se, strogo uzevši, nikada ne čini — ona se *zbiva*, naprosto je tu. U mraku nečega izvanjskog pronalazim, a da to ne prepoznajem kao takvo, svoj vlastiti unutrašnji ili duševni sadržaj. Stoga bi, mislim, bilo pogrešno objašnjavati formulu »tam ethice quam physice« kao »prius« nauka o sukladnosti. Taj bi nauk, naprotiv, prije bio racionalizacija doživljaja projekcije. Alkemičar se ne bavi svojim umijećem jer iz teorijskih razloga vjeruje u sukladnost, već ima teoriju sukladnostî, zato jer doživljuje prisutnost ideje u tvarnome. Stoga sam sklon pretpostaviti da pravi korijen alkemije ne treba toliko tražiti u filozofskim nazorima koliko u projekcijskim doživljajima pojedinih istraživača. Time želim reći kako je laborant za vrijeme izvedbe kemijskog pokusa imao određene psihičke doživljaje, koji su se njemu, međutim, činili kao posebno ponašanje kemijskoga procesa. Kako su posrijedi bile projekcije, nije naravno bio svjestan da doživljaj (naime, onako kako ga danas poznajemo) nema ništa zajedničkog sa samom tvari. Svoju je projekciju doživljavao kao svojstvo tvari. A ono što je zbiljski doživljavao bilo je njegovo nesvjesno. Time je ponavljao povijest spoznaje naravi uopće. Kao što je poznato, znanost je počela sa zvijezdama u kojima je čovječanstvo otkrivalo svoje pretežnice nesvjesnoga, takozvane »bogove«; isto tako, neobična psihološka svojstva suncopasa: cijeli projicirani nauk o značajevima. Astrologija je pradoživljaj sličan alkemiji. Takve se projekcije ponavljaju posvuda gdje čovjek pokušava istražiti praznu tminu i nehotice je ispunjava živim likom.

347 Zbog toga sam svoju pozornost upravio na pitanje da li sami alkemičari izvještavaju o takvim doživljajima iz svoje prakse. Neki odveć bogat plijen nisam mogao očekivati, jer je riječ o »nesvjesnim« doživljajima, koji su upravo iz toga razloga izmicali pravljenju izvještaja. Ali u zapisima uistinu postoji nekoliko nedvosmislenih izvještaja. Značajno je da su noviji izvještaji podrobniji i određeniji od starijih.

Najnoviji izvještaj potječe iz njemačke rasprave iz godine 1732, pod naslovom: »Abtala Jurain« itd.[5] Ona glasi: 348

»Uzmi dobru količinu obične kišnice, najmanje deset mjerica, drži je dobro zatvorenu u staklenim bocama najmanje deset dana te će se na dnu nataložiti čestice i nečistoće. Bistru vodu odlij i stavi je u drvenu posudu, okruglu poput lopte, prereži ovu po sredini i posudu napuni do trećine, pa je oko podneva stavi na sunce na skrovitu ili zasebnu mjestu.

Pošto je to obavljeno, uzmi kap blagoslovljena crvena vina i stavi je u vodu te ćeš odmah, na površini vode, ugledati maglu i gustu tminu poput onih za stvaranja svijeta. Zatim u vodu stavi dvije kapi te ćeš vidjeti kako se iz tmine diže svjetlo, a onda postepeno, svakih pola četvrti sata treću, pa četvrtu, petu i šestu kap, i više ne, te ćeš vlastitim očima gore na vodi jednu za drugom vidjeti stvari koje je Bog stvorio u šest dana (sl. 126) i kako se sve to zbilo i vidjet ćeš takve tajne koje se ne smiju izgovoriti i koje ni ja ne mogu očitovati. Klekni prije no što se latiš posla. Neka tvoje oči prosude; jer tako je stvoren svijet. Ostavi zatim sve neka stoji i nakon pola sata sve će nestati.

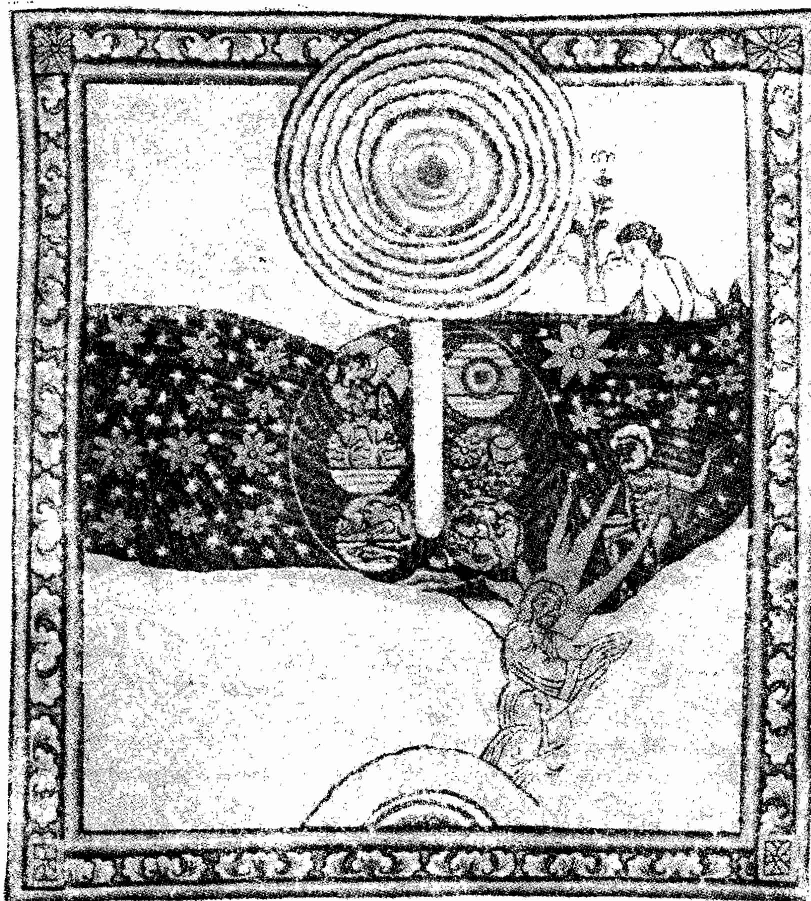
Tako ćete jasno vidjeti Božje tajne koje su vam bile skrivene kao djetetu. Razumjet ćete što je Mojsije napisao o stvaranju; vidjet ćete kakva su obličja bili Adam i Eva prije i poslije posrnuća, kakva je bila zmija, kakvo stablo i kakve su plodove jeli: gdje je i što je raj i u kojim će tijelima uskrsnuti pravednici, ne u onome koje smo primili od Adama, već u onome koje nam je podario Duh Sveti, naime u takvome kakvo je naš Spasitelj donio s neba.«

»Trebate uzeti sedam komada kovine, od svake kovine koja je dobila ime po ophodnicama i na svaku pojedinu trebate utisnuti značaj ophodnice, u kući te iste ophodnice, a svaki komad mora biti velik i debeo poput *rose noble*[6]: ali od Merkura samo četvrtinu unce i ništa na nj utisnuti.

Zatim ih, po redoslijedu kojim stoje na nebu, stavite u taljiku i zatvorite sve prozore na komori, tako da u njoj bude posve mračno, a onda sve zajedno istalite na sredini komore i ukapajte u to sedam kapi s blagoslovljena kamena, te će se ubrzo zatim iz taljike dignuti ognjeni plamen (sl. 127) i proširiti se preko cijele komore, (ne bojte se štete), i cijela će komora zasjati svjetlije od

[5] Abtala Jurain Filii Jacob Juran, *Hyle i Coahyl.* Iz etiopskoga na latinski i iz latinskoga na njemački preveo i protumačio D. Johann Elias Müller. — Tekst nipošto nije star, već pokazuje sva obilježja dekadencije (18. st.). Poznavanje te knjižice zahvaljujem prof. Th. Reichsteinu (Basel). Navodi: *Stvaranje*, pogl. VIII, str. 52 i d. i *Nebo*, pogl. IX, str. 54 i d.

[6] *Rose noble* = engleski zlatnik u 15. i 16. stoljeću.



126 Šest dana stvaranja svijeta, sa sedmim danom kao vrhuncem.
Hildegard von Bingen, *Scivias* (12. st.)

Sunca i Mjeseca, a vi ćete iznad svoje glave ugledati cijeli nebeski svod, kako se vidi gore na zvjezdanu nebu, a ophodnice će slijediti svoju putanju kao na nebu; pustite da sve prestane samo od sebe i za četvrt sata sve će biti na svojemu mjestu.«

349 Još jednu potvrdu uzimamo iz rasprave Theobalda de Hoghelandea (16. st.):



127 Preobrazba Merkura u ognju.
Barchusen, *Elementa chemicae* (1718)

Kažu da je kamen dobio različita imena zbog čudesne različitosti likova koji se javljaju tijekom djela, a često se istodobno pojavljuju i boje, kao što u oblacima ili u ognju zamišljamo neobične likove životinja, gmazova ili drveća. Tako sam i ja pronašao nešto slično«, nastavlja autor, »u knjizi koja se pripisuje Mojsiju: Kada se tijelo rastvori, pojavljuju se kadšto dvije grane, ponekad i tri ili više njih, kadšto i likovi gmazova; a katkad se čini kao da čovjek s glavom i svim svojim udovima sjedi na stolcu.[7]«

[7] *De Alchemiae difficultatibus* u: *Theatr. chem.* (1602) I, str. 164 i d. [Prijevod]. Slično Philalethes. *Introitus apertus* u: *Mus. herm.*, str. 687: »Terra enim germinandi avida aliquid semper fabricat, interdum aves aut bestias reptiliaque te in vitro conspicere imaginabere...« [Zemlja, žudeći stvoriti štogod, neprestance nešto proizvodi; ponekad vjeruješ da u staklenoj posudi vidiš ptice ili životinje i gmazove...] Čovjek na stolcu nedvojbeno se odnosi na viđenje Herma, poput onog u raspravi *Senioris Zadith filii Hamuelis Tabula Chymica*, str. 1 i d. (Sl. 128). Senior je bio arapski pisac iz 10. stoljeća. Opisani lik staroga mudraca što na koljenima drži knjigu tajni prenesen je na naslovnu stranicu *Poliphila* (sl. 4). Najstarije takvo vi-

350 Kao i oba prethodna teksta, potvrđuju i Hoghelandovi navodi da je za vrijeme praktičnoga rada dolazilo do halucinantnih ili vidovnjačkih opažaja, koji ne mogu biti ništa drugo već projekcije nesvjesnih sadržaja. Hoghelande navodi Seniora koji kaže kako treba više tražiti viđenje hermetičke posude negoli pismo[8]. (Nejasno je što misli pod »scriptura« — možda tradicionalan opis posude u raspravama učiteljâ?). Pisci spominju gledanje duhovnim očima, pri čemu nije uvijek jasno je li posrijedi viđenje u pravome ili prenesenome smislu. Tako »Novum lumen«[9] kaže:

»Iznijeti na vidjelo stvari skrivene u sjeni i skinuti s njih sjenu dopustio je Bog razboritu filozofu naravnim putem *(per naturam)*... Sve se to zbiva, a da oči obična čovjeka ne vide, ali oči razuma *(intellectus)* i uobrazilja uočavaju *(percipiunt)* istinskim, najistinskijim gledanjem *(visu)*.«

351 Raymundus Lullius piše:

»Znaj, dragi sine, da je tijek naravi promijenjen tako te bez zaziva ⟨scilicet: primjerice *familiaris*-a⟩ i bez duhovne egzaltacije možeš vidjeti duhove što izlaze ili su izišli i zgusnuti su u zraku u liku različitih strahotnih životinja ili ljudi što se, sad tu sad tamo, gibaju u oblacima[10]« (sl. 129).

đenje moglo bi biti Kratesovo. Kratesova knjiga doprla je do nas na arapskom i u sadašnjem obliku čini se da potječe iz 9. stoljeća. Ali sadržaj je najvećim dijelom grčkoga podrijetla te zbog toga znatno stariji. Berthelotov prijevod glasi ovako: »Puis je vis un vieillard, le plus beau des hommes, assis dans une chaire; il était revêtu de vêtements blancs et tenait à la main une planche de la chaire, sur laquelle était placé un livre ⟨in manibus extentis super genua sua, tabulam marmoream extractam ab ea (statua respective cathedra), Senior, str. 4⟩ ... Quand je demandai quel était ce vieillard, on me répondit: 'C'est Hermès Trismégiste, et le livre qui est devant lui est un de ceux qui contiennent l'explication des secrets qu'il a cachés aux hommes.'« [A onda sam ugledao jednog starca, najljepšeg među ljudima, gdje sjedi na stolcu; bio je odjeven u bijelo, a u ruci je držao ploču sa stolca na kojem se nalazila knjiga... Kada sam upitao tko je taj starac, odgovoriše mi: »To je Hermo Trismegist, a knjiga ispred njega jedna je od onih što sadrže objašnjenje tajnâ, koje je pred ljudima skrivao.«] *(Chimie au moyen âge* III, str. 46 i d.)

8 *De alch. diff.*, nav. dj., str. 199.

9 *Mus. herm.*, str. 574 [Sendivogius].

10 *Compendium* u: *Bibl. chem.* I, str. 875.



128 Hermo Trismegist.
Senior, *De chemia* (1566)



129 Uosobljeni »spiritus«, izlazeći iz zagrijane »primae materiae«.
Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (1520)

352 Slično kaže Dorn[11]:

»Tako će postepeno, svakim danom sve više i više, svojim duhovnim očima *(oculis mentalibus)* opažati neodređen broj iskri, kako narastaju u veliko svjetlo.«

353 Ali psihologa neće začuditi pretvori li se metafora zgodimice u sjetilnu obmanu. Tako u svojim biografskim zapiscima opisuje Hoghelande (1594) kako je trećega dana »decoctioa« vidio da površinu tvari prekrivaju boje, uglavnom »zelena, crvena, siva, a ostatak se prelijevao u duginim bojama«. Kad god bi se sjetio toga dana, pao bi mu na um Vergilijev stih »Ut vidi, ut perii, ut me malus abstulit error« [Kada sam vidio da propadam i da ću stradati zbog strašne zablude]. Naime, ta zabluda ili ta optička varka *(ludibrium oculis oblatum)* razlogom je mnogih kasnijih napora i troškova. Jer, vjerovao je kako je, eto, postigao »nigredo«. Ali za koji dan oganj mu se noću ugasio, zbog čega je došlo do »irreparabile damnum«; znači, nije mu više uspjelo ponoviti pojavu[12]. Iako prelijevanje duginih boja na površini kovina koje se tope nipošto ne mora biti sjetilna obmana, u tekstu se zapaža zamjetna spremnost autorova da pomisli na štogod takvo.

[11] *Speculativa philosophia* u: *Theatr. chem.* (1602) I, str. 275.

[12] Hoghelande, *De alch. diff.* u: *Theatr. chem.* (1602) I, str. 275.

»*Tractatus Aristotelis*«[13] sadrži mjesto značajno za psihologiju alkemičara: 354

»Zmija je lukavija od svih životinja na Zemlji; ispod ljepote svoje kože pokazuje svoje bezazleno lice, i kada se zaroni u vodu ona oblikuje samu sebe kao 'materia hypostatica', s pomoću iluzije. Tamo onda prikuplja sile *(virtutes)* od Zemlje, i to je njezino tijelo. Budući da je veoma žedna, pije neumjereno i opija se te dovodi do toga da narav, s kojom je sjedinjena, iščezava *(decipere)*[14].«

Zmija je *mercurius*, koji kao temeljna tvar *(hypostatica)* 355
oblikuje sama sebe u »vodi« i guta s njim sjedinjenu narav (sl. 130); (Sunce, koje se utapa u Merkurovu zdencu; lav koji proždire Sunce; sl. 169; Beya u kojoj nestaje Gabricus). Tvar se oblikuje s pomoću *iluzije* koja je nužno alkemičareva iluzija. Ta bi iluzija mogla biti »vera imaginatio« koja posjeduje »obavještajnu« snagu.

Činjenicom da su se viđenja povezivala s alkemijskim dje- 356
lom zacijelo se može objasniti to što se *snovi* i *sanska viđenja* nerijetko spominju kao značajni međučinovi djela ili kao izvori očitovanja. Tako, primjerice, Nazari zaodijeva svoj nauk o preobrazbi u oblik triju snova, podsjećajući poprilično jasno na »*Polifila*«[15]. Sličan oblik sna ima klasična »*Visio Arislei*«[16]. Isto tako, Ostan zaodijeva priopćenje svojeg nauka u sansko očitovanje[17]. Dok su san i viđenja u tim spisima (kao i u Seniora i Kratesa) uglavnom književni oblik, ima sansko viđenje u Zosima znatno autentičniji značaj[18]. U zapisima se uzastopce naglašuje kako će se tražena »aqua permanens«

[13] *Theatr. chem.* (1622) V, str. 884.

[14] Tekst značajnog mjesta: »...quasi Materia Hypostatica fingit se in aquam demersum per illusionem...« Iluzija se može odnositi na »demergere« ili na »fingere«. Budući da prvo nema pravoga smisla, odabrao sam posljednju mogućnost.

[15] *Della Tramutazione metallica sogni tre.* Pjesma Josephusa Avantiusa (nav. dj.) posvećena autoru kaže: »Somnia credentur vix; non tamen omnia falsa. Quae tali fuerint praemeditata viro.« [Malo tko vjeruje u snove; pa ipak nisu lažni svi snovi koje je naslutio tako značajan čovjek].

[16] *Art. aurif.* I, str. 146 i d.

[17] Berthelot, *Chimie au moyen âge* III, str. 319 i d.

[18] Usp. moja razlaganja u: *Die Visionen des Zosimos.*



130 Merkurova zmija proždire samu sebe u vodi, odnosno, ognju.

Barchusen, *Elementa chemicae* (1718)

očitovati u snu[19]. Uopće će Bog očitovati alkemičaru prvu tvar *(prima materia)* te sam kamen, odnosno, tajnu njegove proizvodnje. Tako kaže Laurentius Ventura[20]: »Ali postupak se ne može znati, osim ako on nije dar Božji ili pouka najiskusnijega učitelja: a sve to ovisi o Božjoj volji.« Khunrath[21] misli da se »naš *Chaos Naturae*« (= »prima materia«) može savršeno pripremiti iz »posebne tajne božanske vizije i očitovanja... najvećom jednostavnošću i bez daljnjega istraživanja i mozganja«[22]. Hoghelande obrazlaže potrebu božanskoga prosvjetljenja time što proizvodnja kamena nadilazi[23] razbor, te što samo nadnaravno i božansko znanje zna točno vrijeme nastanka kamena[24]. Naime, samo Bog poznaje prvu tvar *(prima materia)*[25]. U vremenu poslije Paracelsusa izvor prosvjetljenja je »lumen naturae«:

»To svjetlo pravo je svjetlo naravi koje osvjetljuje sve filozofe što dolaze na ovaj svijet, a koji ljube Boga. Ono je u svijetu i svekolik je svijet njime lijepo ukrašen i bit će tako naravno održan do posljednjega i velikoga dana Gospodnjeg; ali svijet to ne zna: ponajprije to je predmet katoličkoga i velikoga kamena mudracâ koji... cijeli svijet ima pred očima, iako ga ne poznaje.«[26]

[19] Sendivogius, *Parabola* u: *Bibl. chem.* II, str. 474 i d. — Khunrath *(Hyleal. Chaos*, str. 42) piše: »Habitaculum Materiae Lapidis... U početku obznanjen kabalistički, to jest, odozgo iz božanskoga nadahnuća i posebnog objavljenja (oboje, sa i bez sredstva), u budnome stanju, za vrijeme spavanja ili u snu).«

[20] *De ratione conficiendi lapidis* u: *Theatr. chem.* (1602) II, str. 256.

[21] nav. dj., str. 184 i d.

[22] Slično i u Hoghelandea, *De alch. diff.* u: *Theatr. chem.* (1602) I, str. 154; isto tako *Turba* (prir. Ruska), str. 155,8; *Mus. herm.* str. 8, 55, 75 i 212; Dorn, *Physica Trismegisti* u: *Theatr. chem.* (1602) I, str. 413.

[23] nav. dj., str. 194. Hoghelande tamo upućuje na *Turba*, XXXIX. (Prir. Ruska, str. 147,2: »maius est, quam quod ratione percipiatur nisi divina inspiratione«. [Odveć je veliko, da to razum pojmi bez božanskoga nadahnuća.])

[24] nav. dj., str. 205.

[25] Sendivogius, *Novum lumen* u: *Mus. herm.*, str. 577: »... materia prima quam solus Deus scit.«

[26] Khunrath, nav. dj., str. 71 i d. — Obratite pozornost na uputu na *logos* (*Iv* 1,9—11).

357 Jedan drugi oblik odnošaja psihe prema kemijskome radu pokazuje sljedeći navod iz teksta nepoznata autora[27]: »Promatraj, molim te, svojim duhovnim očima stabljičicu pšenice, vodeći računa o svim njezinim prilikama, kako bi uzmogao zasaditi stablo mudracâ« itd.[128] (sl. 131; isto tako i sl. 135, 188, 189, 221 i druge). To, čini se, upućuje na djelatnu imaginaciju koja zapravo pokreće proces.

358 U svojoj »*Philosophia meditativa*« kaže Dorn[29]: »Nikada iz drugih nećeš načiniti jedno, ako prvo iz tebe samoga ne nastane *jedno.*« Što god alkemičar mislio pod »jednim«[30], ono se odnosi na subjekt »artista«, kojega jedinstvo jest *conditio sine qua non* za dovršenje djela. Gotovo ne treba dvojiti da je posrijedi psihološki uvjet djela te da on ima temeljno značenje.

[27] *Instructio de arbore* u: *Theatr. chem.* VI, str. 168.

[28] »Quaeso oculis mentis hanc grani triticei arbusculam sedundum omnes suas circumstantias aspice, ut arborem Philosophorum, eodem modo plantare... queas.«

[29] *Theatr. chem.* (1602) I, str. 472: »Ex alijs nunquam unum facies quod quaeris, nisi prius ex teipso fiat unum.«

[30] Vjerojatno se odnosi na *Tabula smaragdina* (prir. Ruska, str. 2): »Et sicut omnes res fuerunt ab uno, meditatione unius: sic omnes res natae« itd. [I kao što su sve stvari proizišle iz jednoga, meditacijom jednoga: tako se rađaju sve stvari]. S tim je u vezi i zahtjev da laborant ne smije imati nikakva znatna tjelesna oštećenja, osakaćenja i sl. Vidi Geberovu *Summa perfectionis,* knj. I, str. 24: »Si vero fuerit artificis corpus debile et aegrotum, sicut febrientium, vel leprosorum corpora, quibus membra cadunt, et in extremis vitae laborantium, et iam aetatis decrepitae senum, ad artis complementum non perveniet. His igitur naturalibus corporis impotentijs impeditur artifex in intentione sua.« [Ali ako je umjetnikovo tijelo slabo i bolesno, kao što su tijela u grozničavaca i gubavaca, kojima otpadaju udovi, ili u onih koje muči skora smrt ili u onemoćalih od starosti, on umijeće neće privesti kraju. Te će naravne tjelesne slabosti spriječiti umjetnika u njegovu naumu.] Sukladno tome uči i jedno drugo staro vrelo, *Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti, aurei* u: *Ars chem.,* pogl. I, str. 11: »Ecce vobis exposui, quod celatum fuerat, quoniam opus vobiscum, et apud vos est, quod intus arripiens et permanens in terra vel in mari habere potes.« [Gle, razložio sam vam što je bilo skriveno; djelo je s vama i kod vas, i ako ga zgrabiš, možeš ga trajno imati, na kopnu ili na moru.]



131 Adam kao »prima materia«, prostrijeljen Merkurovom strelicom. Iz njega raste »arbor philosophica«.
Miscellanea d'alchimia (15. st.)

359 »Rosarium philosophorum«[31] kaže:

»Dakle, onaj tko poznaje sol i njezinu otopinu, poznaje skrivenu tajnu starih mudraca. Upravi, dakle, svoj duh na sol; jer samo u njemu ('ipsa sola' što se odnosi na 'mens') skrivena je znanost i najodličnija i najskrovitija tajna svih starih filozofâ[32].«

360 Tu bi valjalo pretpostaviti dvostruku tiskarsku pogrešku, kada bi se tajna ipak odnosila na sol. Uostalom, »duh« i »sol« bliski su srodnici *(cum grano salis!)*[33]. Tako sol u Khunratha nije samo tvarno središte zemlje već istodobno i »sal sapientiae«[34], a za ovu se kaže: »Stoga usmjeri svoja čuvstva, sjetila, razbor i misli samo na tu sol[35].« Nepoznati autor »*Rosarium*-a« kaže na drugom mjestu kako djelo treba izvoditi »pravom, a ne fantastičnom imaginacijom[36], a drugi put, kako će kamen biti pronađen onda »kada istraživanje pritisne istraživača«[37]. Ta se primjedba zacijelo ne može shvatiti drukčije, već da se psihološki uvjet smatra obvezatnim za pronalazak čudesnoga kamena.

361 Stoga je, prema objema primjedbama, veoma vjerojatno da je autor uistinu držao kako je bitna tajna umijeća skrivena u čovječjem duhu; da je ona, dakle, rečeno današnjim rječnikom, u nesvjesnome (sl. 132).

362 Alkemičari su uistinu naslućivali da je njihovo djelo na neki način povezano sa čovječjom dušom i njezinim funkcijama, zbog čega mi se čini vjerojatnim da navedeno mjesto iz »*Ro*-

[31] U: *Art. aurif.* II, str. 244 i d. Ruska *(Turba,* str. 342) datira *Rosarium* u sredinu 15. stoljeća.

[32] »Pone ergo mentem tuam super salem, nec cogites de alijs. Nam in *ipsa sola* occultatur scientia et arcanum praecipuum et secretissimum omnium antiquorum Philosophorum.« Mangetus *(Bibl. chem.* II, str. 95) ima »ipsa sola«; isto tako prvotisak *Rosarium philosophorum, secunda pars alchemiae de lapide philosophico* itd. iz godine 1550; isto tako izdanje iz 1593. Rukopisi su mi na žalost nedostupni.

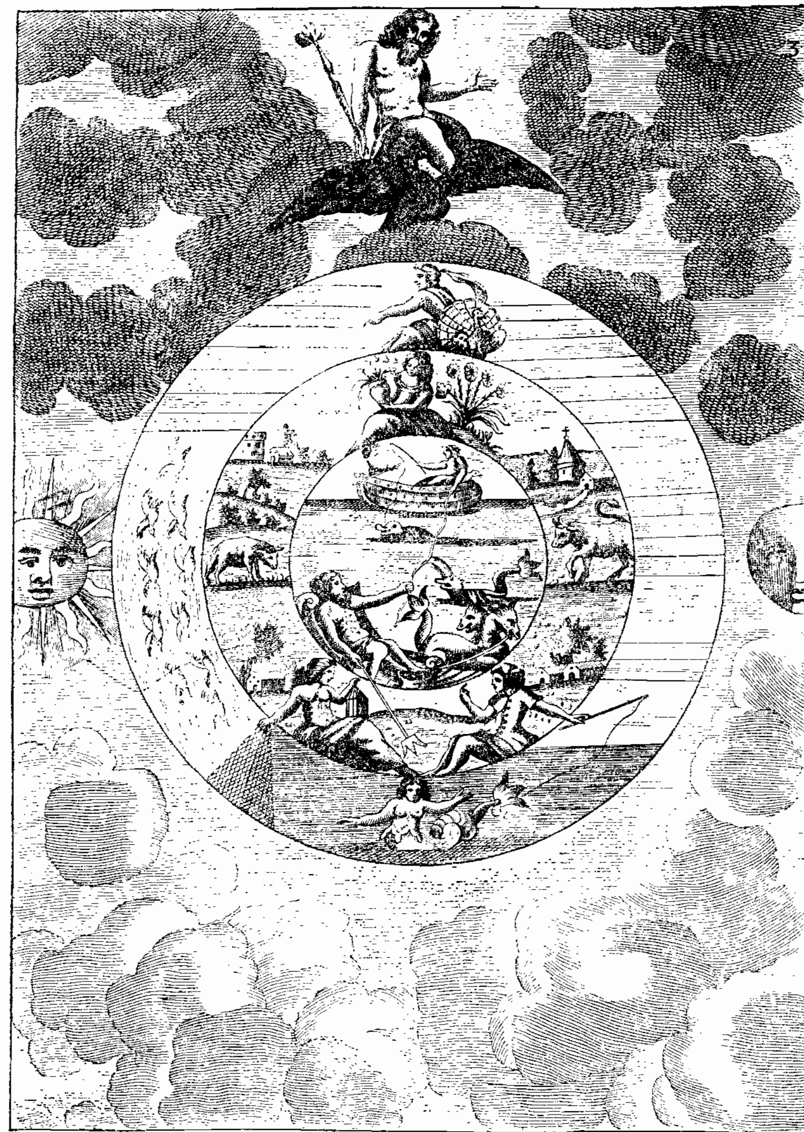
[33] Usp. »sal sapientiae« koji se, prema drevnome obredu krštenja, daje kršteniku.

[34] nav. dj., str. 257, 260 i 262.

[35] nav. dj., str. 158.

[36] *Art. aurif.* II, str. 214 i d.: »et vide secundum naturam, de qua regenerantur corpora in visceribus terrae. Et hoc imaginare per veram imaginationem et non phantasticam.«

[37] nav. dj., str. 243: »Et invenitur in omni loco, et in quolibet tempore, et apud omnem rem, cum inquisitio aggravat inquirentem.«



132 Prikaz »tajnih« (tj. nesvjesnih) sadržaja djela; u središtu žena s kraljem mora (kao Neptun), dolje lijevo kao ribarica; desno *artifex* kako udicom lovi Meluzinu.

Mutus liber (1702)

sarium-a« nije tek tiskarska pogreška. Ona se, naime, odveć dobro slaže s izjavama drugih autora. Prije svega, bez iznimke ustrajavaju na brižljivu proučavanju knjiga i razmišljanju o njima. Tako kaže Richardus Anglicus[38] u knjizi »Correctorium fatuorum«:

»Te stoga trebaju svi, koji žele doseći blagodat toga umijeća, dati se na proučavanje i istinu crpsti iz knjiga a ne iz izmišljenih bajka i lažljivih djela, jer to se umijeće nipošto neće uistinu pronaći (iako čovjek nailazi na mnoge obmane), osim po dovršenu proučavanju i razumijeću filozofovih riječi« itd.[39]

363 Bernardus Trevisanus pripovijeda kako se godinama uzaludno trudio dok ga naposljetku Parmenidov »sermo« u djelu »Turba« nije izveo na pravi put[40].

364 Hoghelande piše[41]:

»Neka sakupi knjige različitih autora, jer ih inače neće razumjeti, i neka knjigu koju je pročitao jedanput, dvaput ili triput ne odbacuje, iako je ne razumije, već neka je ponovo čita deset, dvadeset, pedeset i više puta. Na kraju će vidjeti u čemu se autori ponajvećma slažu: tamo je skrivena istina« itd.

365 Pozivajući se na Lulliusa isti autor kaže kako ljudi zbog svojega neznanja ne bi mogli izvesti djelo sve dok ne prouče sveukupnu filozofiju koja će im očitovati ono što je drugima skriveno i nepoznato. »Stoga naš kamen ne pripada ograničenima, već najdublje našoj filozofiji[42].« Dionysius Zacharius pripovijeda kako mu je stanoviti »religiosus Doctor excellentissimus« svjetovao neka se uzdrži od nekorisnih izdataka u »sophisticationibus diabolicis« te se radije posveti proučavanju knjiga starih mudraca kako bi upoznao istinsku tvar (»vera materia«). Pošto ga je spopao očaj, ponovo se uspravio

[38] Kanonik katedrale sv. Pavla u Londonu, osobni liječnik pape Grgura IX, umro oko 1252. (Ferguson, *Bibliotheca chemica* II, str. 270 i d.)

[39] *Theatr. chem.* (1602), II, str. 444.

[40] »Parmenides... qui me primum retraxit ab erroribus, et in rectam viam direxit«. *Liber de alchemiae* u: *Theatr. chem.* (1602) I, str. 795.

[41] *De alch. diff.* u: *Theatr. chem.*, nav. dj., str. 213 i d.

[42] nav. dj., str. 206.

uz pomoć božanskoga duha, latio se ozbiljna čitanja knjiga te je čitao i razmišljao dan i noć sve dok nije iscrpio svoje novčane mogućnosti. Zatim je obavljao pokuse, vidio pojavu triju boja, a sljedeće godine, na Uskrs, dogodilo se čudo — »vidi perfectionem« —, naime, živu »conversum in purum aurum prae meis oculis«. (To se, navodno, dogodilo 1550. godine[43].) Time je, ako ništa drugo, nedvojbeno naznačena jaka ovisnost djela i njegova cilja o duhovnom preduvjetu. Richardus Anglicus odbacuje svu onu nečist kojom rade alkemičari, kao što su ljuske od jajeta, dlake, krv crvenokosa čovjeka, bazilisci, crvi, trave i ljudske izmetine. »Što čovjek sije, to i žanje. Ako, dakle, sije izmet, izmet će i naći[44].« «Vratite se, braćo, na put istine, koji ne poznajete; stoga vam, radi vas samih, svjetujem da proučavate i vršite pokuse, razmišljajući neprestance o riječima mudracâ, iz kojih se može izmamiti istina[45].«

Stalno se naglašuje važnost, odnosno, obvezatnost razuma *(mens)* i umnosti, ne samo zato jer je za izvedbu tako teškoga djela potrebna pamet veća od obične, već zato što u čovječjemu duhu, kao što se mislilo, prebiva neka magična snaga koja može mijenjati tvar. Dorn, koji je pitanju o vezi djela i čovjeka (sl. 133) posvetio niz zanimljivih rasprava[46], kaže: »U stvari, oblik koji je ljudski um jest početak, sredina i završetak postupka: a taj oblik jasno pokazuje žuta boja, kojom se, naime, naznačuje da je čovjek veći i glavni oblik u spagiričkome djelu[47].« Dorn povlači potpunu paralelu između alkemičarskoga djela i ćudoredno-razumske preobrazbe čovjeka. Ali njegove su misli već višestruko anticipirane u haraničkoj »Raspravi platoničkih tetralogija«, kojih latinski naslov glasi: 366

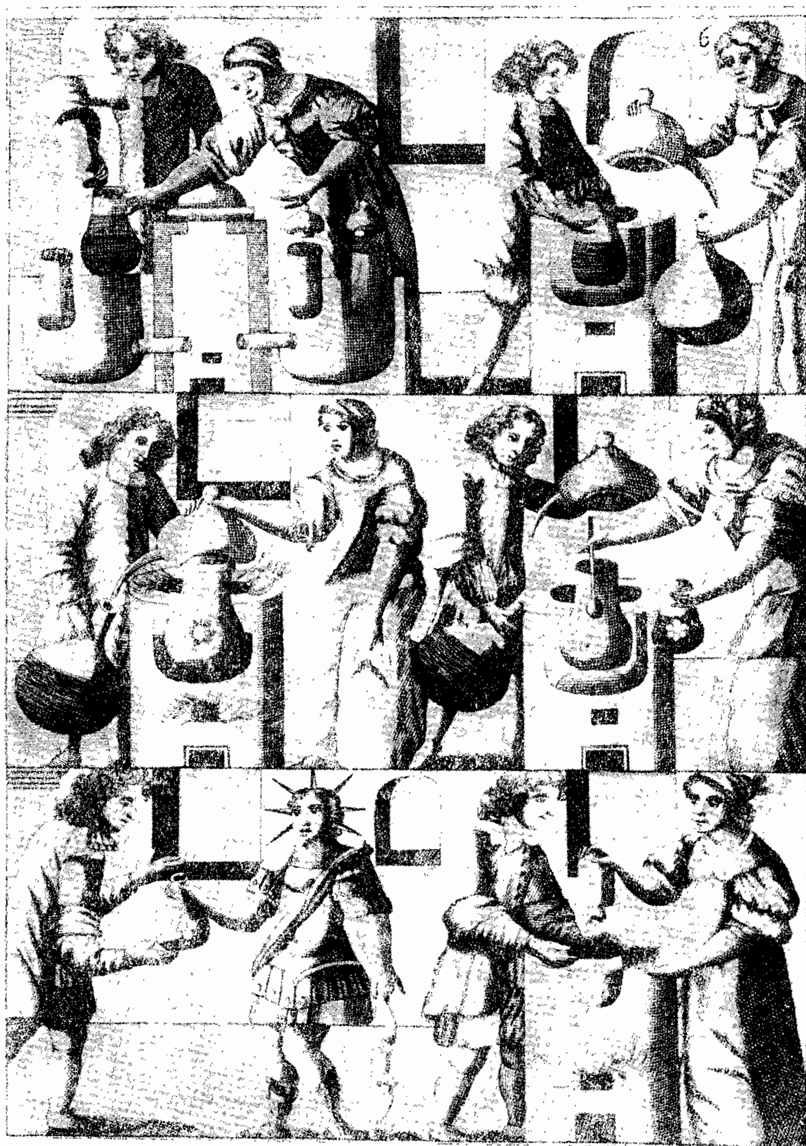
[43] *Opusculum philosophiae naturalis* u: *Theatr. chem.* (1602) I, str. 813 i 815 i d. (... vidio sam dovršenje — pred svojim očima pretvorenu u čisto zlato.)

[44] *Correctorium alchymiae* u: *Theatr. chem.* (1602) II, str. 451.

[45] nav. dj., str. 459.

[46] *Theatr. chem.* (1602) I.

[47] *Philosophia chemica* u: *Theatr. chem.* (1602) I, str. 485: »Verum forma quae hominis est intellectus, initium est, medium et finis in praeparationibus: et ista denotatur a croceo colore, quo quidem indicatur hominem esse maiorem formam et principalem in opere spagirico.« »Forma« djeluje kroz »informatio«, koja se označuje i kao »fermentatio«). »Forma« je istovjetna s *idejom*. Zlato, srebro itd. oblici su tvari te se stoga može stvarati zlato ako se uspije utisnuti oblik zlata *(impressio formae)* u »informis massa« ili u kaos, to jest, u prvotnu tvar *(prima materia)*.



133 Alkemičari na djelu. Različiti stupnjevi procesa. Dolje se pojavljuje *sol* i donosi zlatni cvijet.
Mutus liber (1702)

»Liber Platonis quartorum«[48]. »Kao pomoć istraživaču« autor tu sastavlja četiri niza od po četiri »knjige«, koje odgovaraju jedna drugoj[49]:

I	II[53]	III	IV
1. De opere naturalium. (O djelu naravninâ)	1. Elementum aquae.	1. Naturae compositae. (Složene naravî)	1. Sensus. (Sjetila)
2. Exaltatio divisionis naturae. (Isticanje [ili povećanje] diobe naravi)[50].	2. Elementum terrae.	2. Naturae discretae. (Razlučene naravî)	2. Discretio intellectualis. (Razumsko razlikovanje).
Exaltatio animae (Isticanje ili uzdizanje] duše)[51].	3. Elementum aeris.	3. Simplicia. (Jednostavne stvari).	3. Ratio[54] (Razum).
4. Exaltatio intellectus. (Isticanje [ili uzdizanje] razuma)[52].	4. Elementum ignis.	4. Aetheris simplicioris. (Stvari još jednostavnijega etera).	4. Res quam concludunt hi effectus praecedentes. (Stvari koje obuhvaćaju prethodna djelovanja[55].

[48] *Theatr. chem.* V, str. 114 i d.

[49] nav. dj., str. 137.

[50] Knjiga pokazuje »quid separetur et praeparetur.« »Separatio« ili »solutio« odnosi se na rastvaranje početne tvari u njezine sastojke.

[51] Tekst kaže: »... liber in exaltatione animae, cum sit separatio naturae, et ingenium in conversione sua a materia sua«. »Anima« se odvaja od tijela *(separatio)*. Kao »ingenium« ona je njegova osobitost ili »duša« koju treba preobraziti u njezinoj vlastitoj tvari.

[52] »Est sicut praeparatio totius, et conversio naturae ad simplex... et necesse est in eo elevari ab animalitate, plus quam natura, ut assimuletur praeparation(e) ipsis intelligentiis, altissimis veris.« Glavno djelo mora učiniti razum: to jest, sublimaciju najvišega stupnja, gdje se narav pretvara u jednostavno, koje je, sukladno svojoj vrsti, srodno s duhovima, anđelima i vječnim idejama. Tome najvišem stupnju odgovara u drugome nizu oganj,

367 Četiri niza pokazuju četiri oblika djela. *Prvi vodoravni niz* počinje naravninama, prvom tvari *(prima materia)*, kakva je voda. Te su stvari složene, to jest, izmiješane. Njima u četvrtome okomitom nizu odgovara sjetilno zapažanje. *Drugi vodoravni niz* predstavlja viši stupanj procesa: u prvome okomitom nizu istoga složene su naravi rastavljene, odnosno, opet pretvorene u svoje prvobitne sastojke; u drugome je zemlja odvojena od (pra-)vode, prema motivu geneze, omiljenom u alkemiji; u trećemu je posrijedi pojmovna dioba, u četvrtome psihološki čin razlikovanja.

368 *Treći vodoravni niz* još jasnije pokazuje napredak prema gore: u prvome okomitom nizu sučelice naravi pojavljuje se duša; u drugome dolazi do dizanja u carstvo zraka; u trećemu proces dospijeva do »jednostavnih« stvari, koje su zbog svoje nepomiješanosti nepodmitljive, vječne i bliske platoničkim idejama: u četvrtome se napokon nalazi uspon od »mens« do »ratio«, do »anima rationalis«, znači, do najvišega oblika duše. *Četvrti vodoravni niz* pokazuje upotpunjenje svakoga okomitog niza.

369 *Prvi okomiti niz:* taj je niz »fenomenološke« naravi, ako mi se dopusti suvremeni izričaj: iz zbroja naravnih pojava izlazi psihičko, koje kulminira u »exaltatio intellectusu«, u pojavi jasna uviđaja i razumijeća. Zacijelo se ne čini nikakvo nasilje nad tekstom, shvati li se taj »intellectus« kao vrhunac jasnoće svijesti.

370 *Drugi okomiti niz:* iz prvotnoga vodenog kaosa, »massa confusa«, izdiže se zemlja po starome alkemičarskom poimanju; na nju se taloži zrak kao zemljino isparivanje. Povrh svega[56] dolazi oganj kao »najfinija« tvar: to jest, ognjeno

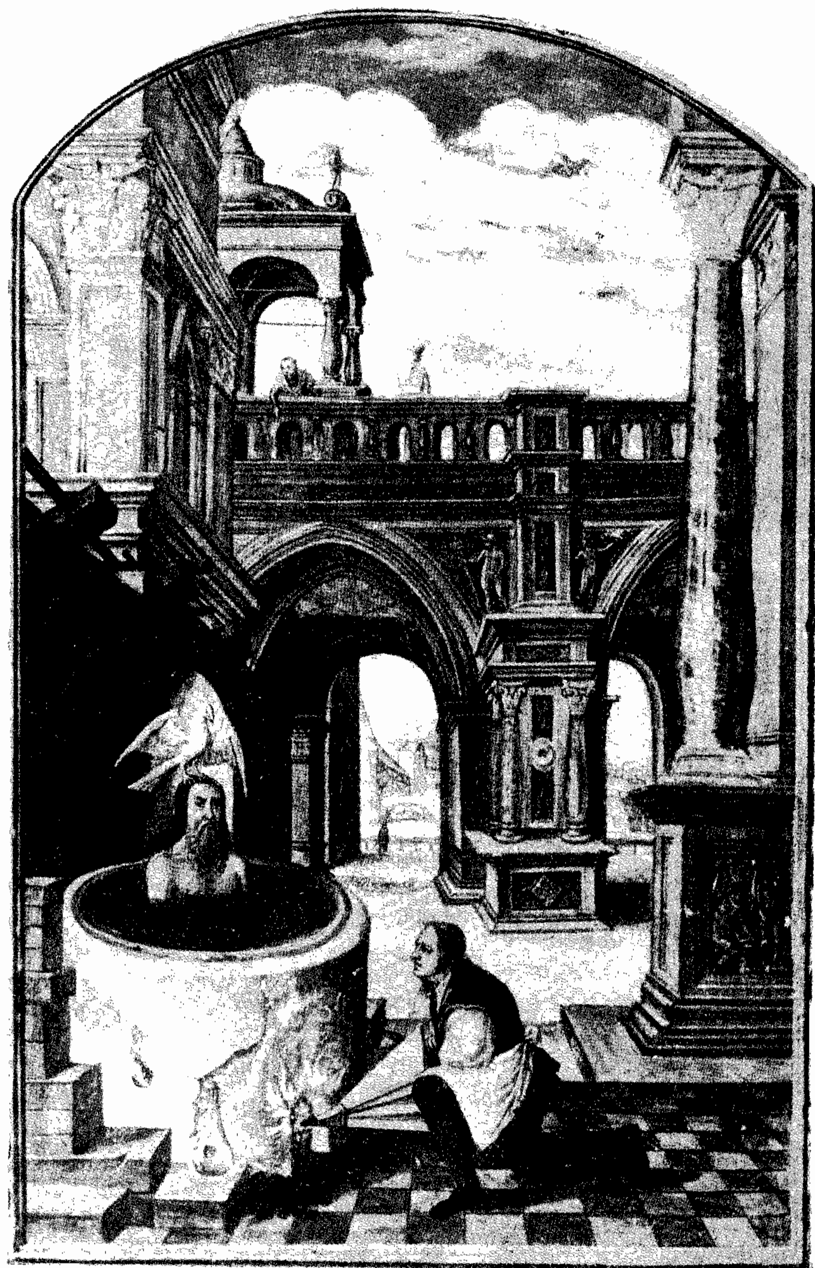
»qui est super omnia elementa, et agit in eis« [koji je iznad svih počela i u njima djeluje], u trećem eterički (najviši) oblik preobražene naravi, a u četvrtome cilj cijeloga postupka uopće.

[53] Tome nizu prethodi napomena: »Vel si vis potes illas scl. exaltationes comparare elementis.« [A ako hoćeš, možeš ta povišenja usporediti s počelima].

[54] »Rationi vere dirigenti ad veritatem« [Razbor koji uistinu vodi k istini].

[55] »Effectus« se odnose na prethodne stupnjeve procesa preobrazbe.

[56] Ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ. (Diogen Laertije, *Das Leben grosser Philosophen*, VII, 1: *Über Zeno*, 137).



134 Saturn, odnosno, *Mercurius senex*, kuha se u kupki, dok iz njega ne izleti bijela golubica *(pneuma)*.
Prismosin, *Splendor solis*

pneuma[57] koje već dodiruje[58] sjedište bogova (sl. 134; isto tako i sl. 166, 178 i 200).

371 *Treći okomiti niz:* taj je niz pojmovne, odnosno, idejne naravi; zbog toga sadrži razumske sudove. Složevina se razlaže u različite sastojke; ti se pak svode na »jednostavnu tvar« iz koje napokon izlaze kvintesencije, to jest, jednostavne praideje. Eter je kvintesencija[59].

372 *Četvrti okomiti niz:* taj je niz isključivo psihološki. Sjetila omogućuju percepciju; »discretio intellectualis« odgovara apercepciji. Ta je djelatnost podređena »ratiu«, odnosno, »animi rationalis«: kao najvišoj možnosti, koju je Bog podario čovjeku. Iznad »anime rationalis« samo je još »stvar« koja je posljedak svih prethodnih djelovanja. »Liber quartorum« objašnjava tu stvar kao »nevidljivoga i nepomičnoga Boga[60], čija je volja stvorila umnost; volja kao i umnost (ovdje je valja razumjeti kao 'intellectus') uvjetuju jednostavnu dušu[61], dok duša uvjetuje različite naravi, iz kojih proizlaze one složene, a te pokazuju kako se neka stvar može spoznati samo s pomoću njoj nadređenoga. Ali duša je iznad naravi i narav se spoznaje preko nje, a umnost spoznaje onaj tko je veći od nje, i okružuje je jedan Bog, kojega je biće nespoznatljivo[62].«

373 Izvorni tekst glasi:

»... scias quod scientia antiquorum quibus appraeparatae sunt scientiae et virtutes, est quod res ex qua sunt res est Deus invisibilis, et immobilis, cuius voluntate intelligentia condita est, et voluntate et intelligentia[63] est anima simplex, per animam sunt naturae discretae, ex quibus generatae sunt compositae, et indicant quod res non cognoscitur, nisi per suum superius. Anima vero est super naturam, et per eam cognoscitur natura, sed intelligentia

[57] Stoički nauk.

[58] Još kod Laktancija *(Institutiones,* VII, 12) duša ima svjetlosnu i ognjenu narav.

[59] Aristotel, *De coelo,* I,3, i *Meteorologica,* I,3.

[60] U Aristotela *(Meteor.,* XII,7) Bog je οὐσία τις ἀίδιος καὶ ἀκίνητος [vječno i nepromjenljivo bivstvo].

[61] Tako misli i Fechner *(Elemente der Psychophysik* II, str. 526): »Psihički jedinstveno i jednostavno povezuje se s fizički raznovrsnim, dok se fizički raznovrsno skuplja psihički u jedinstveno, jednostavno ili još jednostavnije.«

[62] *Liber quartorum* u: *Theatr. chem.* V, str. 145 i 144.

[63] Mjesto »intelligentiae«.

est superior anima et per eam cognoscitur anima, et intelligentia(m)[64] noscit, qui[65] superior ea est, et circundat eam Deus unus, cuius qualitas apprehendi non potest.«

Autor dodaje navod, kojega podrijetlo ne mogu utvrditi. On glasi: 374

»U Knjizi razgovorâ filozof je rekao: 'Proputovao sam tri neba: naime, nebo složenih naravi, nebo različitih naravi i nebo duše. Ali kada sam htio proputovati nebo umnosti, reče mi duša: 'Tamo za tebe nema puta. Tu me je narav privukla i ja sam bio privučen.' Ta načelna tvrdnja filozofova nije bila izrečena da bi označila znanost, već zato što je želio da njegove riječi svakako očituju snagu koju stvor oslobađa i što je želio da se u toj vrsti djela niži postupak spozna s pomoću višega.« Izvorni tekst glasi: »Et dixit philosophus in libro Dialogorum: Circuvi tres coelos, scilicet coelum naturae compositae, coelum naturae discretae et coelum animae. Cum autem volui circumire coelum intelligentiae, dixit mihi anima, non habes illuc iter, et attraxit me natura, et attractus sum.«

U tome istinski starom tekstu, koji u svojemu arapskom 375 obliku potječe po svoj prilici još iz desetoga stoljeća, a mnogi njegovi dijelovi još su stariji, nalazimo sustavan raspored odnošaja između »opusa alchemicuma« i filozofskih i psiholoških usporednih procesa. Iz toga se zacijelo može vidjeti do kojega su stupnja ti mislioci poistovjećivali kemijski tvarne procese s duhovnim, odnosno, psihičkim čimbenicima. To je povezivanje zapravo išlo tako daleko da su ono, što je trebalo izvući iz tvari, označivali kao »cogitatio«, mišljenje[66]. To bi se neobično poimanje moglo objasniti samo time što su stari filozofi ipak naslućivali nešto o projekciji duševnih sadržaja u tvar. Budući da je postojala najdublja veza između čovjeka i tajne tvari, i u mlađega Dorna, ali već i »Liber quartorum«, zahtijeva da izvoditelj bude tako reći na visini svoje zadaće, to jest, da isti proces koji naslućuje u tvari, izvede u sebi samome, »jer stvari se upotpunjuju onime što im je slično«. Stoga izvoditelj djela mora »posve prisustvovati«

[64] Mjesto »intelligentia«.

[65] Mjesto »et quid«.

[66] nav. dj., str. 144: »Sedentes super flumina Eufrates, sunt Caldaei ... priores, qui adinvenerunt extrahere cogitationem.« [Kaldejci koji žive uz rijeku Eufrat ... bijahu prvi koji su otkrili kako ekstrahirati »mišljenje«].

onome što radi (oportet operatorem interesse operi). »Jer ako istraživač ne posjeduje nikakvu sličnost (s djelom), neće se popeti na onu visinu, koju sam naznačio, i neće dospjeti na put koji vodi k cilju«[67].

376 Kao posljedak projekcije postoji *nesvjesna istovjetnost* između alkemičareve psihe i arkanske ili preobrazbene tvari, to jest, duha uhvaćena u tvari. Stoga »Liber quartorum« preporučuje koristiti[68] »occiput« (to jest, stražnji dio čovječje lubanje) (usp. sl. 75), jer ona sadrži mišljenje i razum[69] (sl. 135). Mozak je, naime, potreban kao stan »božanskoga dijela« *(partis divinae)*. »Vrijeme i točnije odredbe« nastavlja tekst, »pretvaraju stvari u razum, ukoliko su dijelovi izjednačeni jedni s drugima u sastavu i u obliku. Ali mozak se zbog svojega susjedstva s 'animom rationalis' morao izjednačiti s mješavinom, a 'anima rationalis' je, kao što smo rekli, jednostavna[70].«

377 Pretpostavka toga misaonog toka je uzročno djelovanje analogije; to jest, onako kako u psihi iz raznolikosti sjetilnih opažaja nastaje jedinstvo i jednostavnost ideje tako iz prvotne vode na kraju nastaje oganj, dakle, eterička tvar, ali ne — i to je odsudno — kao puka analogija, već kao *djelovanje duhovnoga stanja na tvar*. Stoga Dorn kaže: »U čovječjem je tijelu skrivena stanovita metafizička tvar, poznata veoma malom broju ljudi, koja ne treba nikakva lijeka, već je sama nepokvareni lijek.« Ta ljekarija ima »trostruku narav: metafizičku, fizičku i ćudorednu« (što bi se danas reklo »psihološku«). »Iz toga«, kaže Dorn, »pažljiv će čitatelj zaključiti da filozofskim postupkom valja prijeći iz metafizike u fiziku.[71]

[67] nav. dj., str. 137.

[68] »Si utaris opere exteriori, non utaris nisi occipitio capitis, et invenies« [Primjenjuješ li vanjsko djelo, trebaš koristiti samo »occiput«, pa ćeš pronaći] (nav. dj., str. 124). Konjektura vrijedi uz ogradu da mi još nije dostupan arapski tekst.

[69] »Os capitis est mundum et est ... minus os, quod sit in (h)omine ⟨u tekstu: nomine⟩, et vas mansionis cogitationis et intellectus ...« [Lubanja je čista i ona je manja kost u čovjeku i posuda u kojoj prebivaju mišljenje i razum] (nav. dj., str. 124).

[70] »Res convertuntur per tempus ad intellectum per certitudinem, quantum partes assimulantur in compositione et in forma. Cerebrum vero propter vicinitatem, cum anima rationali ⟨'et' treba ovdje precrtati⟩ permixtioni oportuit assimulari, et anima rationalis est simplex sicut diximus.«

[71] *Speculativa philosophia* u: *Theatr. chem.* (1602) I, str. 265.



135 Lubanja kao simbol usmrćivanja *(mortificatio)* Eve, koja predstavlja ženski aspekt prve tvari *(prima materia)*. Dok kod Adama »arbor« odgovara falosu (v. sl. 131), ovdje stablo raste iz Evine glave.

Miscellanea d'alchimia (15. st.)

Ta je ljekarija očigledno arkanska tvar, koju Dorn na drugome mjestu označuje i kao »veritas« (istina):

»U naravnim stvarima postoji stanovita istina koja se ne vidi vanjskim okom, već se može uočiti samo razborom *(sola mente)*. Filozofi su je doživjeli i otkrili su da je njezina snaga tolika te čini čuda[72]«. »U toj (istini) sastoji se cijelo umijeće da se duh *(spiritus)* te vrste oslobodi svojih okova, isto tako, kako je već rečeno, kao što se i razum *(mens)* treba (ćudoredno) osloboditi tijela[73].« Kao što vjera u čovjeku čini čuda, tako ih ta snaga, »veritas efficaciae« (istina djelotvornosti) čini u tvari. Ta je istina najviša snaga i nesvladiva tvrđava u kojoj se čuva kamen filozofâ[74].

378 Proučavanjem filozofâ čovjek stječe sposobnost za pronalazak kamena. A kamen je opet čovjek. Tako uzvikuje Dorn: »Prometnite se od mrtvih kamenova u žive filozofske kamenove[75]!« i time najjasnije izrazuje istovjetnost onoga što je skriveno u čovjeku s onim što je skriveno u kamenu.

379 U »Recueil stéganographique«[76] kaže Béroalde de Verville:

»Qui quelquefois a veu changer la goutte de mastic, et la pressant en faire sortir vne larme limpide, qu'il prenne garde et il verra au temps prefix de la douce pressure du feu issir du subiet philosophic, vne substance pareille: car aussi tost que sa noirceur violette sera pour la seconde fois excitee, il s'en suscitera comme vne goutte ou fleur ou perle, ou autre similitude de pierre precieuse, laquelle sera diversifiee iusques à ce qu'elle coule en blancheur tres-claire, qui puis apres sera susceptile de se vestir de l'honneur des beaux rubis, et pierres etherees, qui sont le vray feu de l'ame et lumiere des Philosophes.«*

[72] nav. dj., str. 298.

[73] nav. dj., str. 264.

[74] nav. dj., str. 266.

[75] nav. dj., str. 267: »Transmutemini de lapidibus mortuis in vivos lapides philosophicos.«

[76] *Le Tableau des riches inventions* (5. str., nenumerirano).

* Poželi li tkogod katkada promijeniti kaplju mastiksa, i pritiskujući je iscijediti iz nje bistru suzu, neka pazi i vidjet će u određeno vrijeme kako iz blagoga pritiska ognja proizlazi filozofska tvar, slična supstancija: jer čim se njegova ljubičasta tama po drugi put uzbudi iz toga će on probuditi kapljicu cvijeta ili bisera, ili pak drugu naliku dragog kamena, koji će se razlikivati sve dok ne poprimi najbistriju bjeloću koja će se, dakle, poslije uzmoći zaodjenuti dikom prekrasnih rubina ili eteričnog kamenja što je istinski oganj duše i svjetlost filozofâ.

Iz onoga što je rečeno može se vidjeti kako alkemija od najstarijih dana pokazuje dvostruko lice: s jedne strane praktičan kemijski rad u laboratoriju, a s druge strane psihološki proces koji je djelimice bio svjesno psihički, a djelimice nesvjestan, projiciran, viđen u procesima preobrazbe tvari. 380

Početak djela ne iziskuje mnogo truda; dostatno je latiti se toga »slobodna i prazna duha«, kako se kaže u tekstu[77]. Ali se valja držati važnoga pravila: naime, da se »duh *(mens)* podudara s djelom koje nadmašuje sve ostalo«[78]. Da bi se naučilo »zlatno razumijeće« *(aurea apprehensio)*, treba — kaže se u drugome tekstu — dobro otvoriti oči duha i duše te promatrati i spoznavati s pomoću unutrašnjega svjetla koje je Bog na samome početku zapalio u naravi i u našemu srcu[79]. 381

Budući da je izvoditeljeva psiha tijesno povezana s djelom, ne samo kao sredstvo već i kao uzrok i polazište, postaje jasno zašto se tolika važnost pridaje duševno-duhovnim svojstvima i stavu laborantovu. Tako kaže Alphidius[80]: »Znaj, da ne možeš imati tu znanost dok svoj duh ne očistiš za Boga, dakle, dok u svojemu srcu ne uništiš svako zlo.« Prema »Aurori consurgens«, riznica hermetičke mudrosti počiva na temelju kojega sačinjava četrnaest glavnih kreposti: zdravlje, smjernost, svetost, čednost, snaga[81], pobjeda, vjera, ufanje, ljubav *(caritas)*, dobrota *(benignitas)*, strpljenje, umjerenost, duhovna stega ili razumijeće[82] i poslušnost. 382

[77] Ioannes a Mehung (Jean de Mehun, rođ. između 1250. i 1280), *Demonstratio naturae* u: *Mus. herm.* »... liberi vacuique animi« (str. 157).

[78] Thoma Nortonus Anglus, *Tractatus chymicus*, pogl. VI, u: *Mus. herm.* »Nam mens ejus cum opere consentiat...« (str. 519).

[79] *Aquarium sapientum* u: *Mus. herm.*, str. 107.

[80] *Aurora* I, pogl. X, peta parabola, str. 90 i 92: De domo thesuararia: »Et Alphidius: Scito, quod hanc scientiam habere non poteris, nisi mentem tuam Deo purifices, hoc est in corde omnem corruptionem deleas.«

[81] U tekstu »... virtus, de qua dicitur, virtus ornat animam, et Hermes, et recipit virtutem superiorum et inferiorum Planetarum, et sua virtute penetrat omnem rem solidam... [sila za koju se kaže: sila resi dušu, a Hermo: i ona prima silu gornje i donje ophodnice i tom silom prodire kroz sve čvrste tvari] (nav. dj., str. 190); usp. Ruska (prir.), *Tabula smaragdina* (str. 2): »... et recipit vim superiorum et inferiorum«.

[82] Tekst objašnjava navodeći (*Ef* 4,23 i d.: »... renovamini [autem] spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem...« [obnovite se duhom u vašemu unutrašnjem biću i odjenite novoga čovjeka] te dodaje »hoc est intellectum subtilem«.

383 Pseudo-Toma spominje u navedenoj raspravi navod koji glasi: »Očisti strašnu tminu našega duha«[83] i, kao paralelu, navodi staroga alkemičara Seniora, tamo gdje spominje »nigredo« i »dealbatio«[84]. Na taj se način »tmine našega duha« sa »crnoćom« *(nigredo)*, (sl. 34, 48, 115 i 137), nedvojbeno slijevaju u jedno; to jest, pisac osjeća ili doživljava početni stupanj alkemijskoga procesa kao istovjetan sa svojim psihičkim stanjem.

384 Drugi stari svjedok je Geber. Prema »Rosarium-u« on u »Liber perfecti magisterii«[85] zahtijeva da *artifex* (umjetnik) posjeduje sljedeća obilježja psihe i značaja: mora raspolagati najistančanijim duhom te dostatnim poznavanjem kovina i minerala. Ali ne smije biti gruba i kruta duha, niti smije biti pohotljiv i pohlepan, niti neodlučan i kolebljiv. Isto tako ne smije biti brzoplet i umišljen. On, naprotiv, mora biti čvrst, postojan, strpljiv, blag, ustrajan i umjeren.

385 Pisac »Rosarium-a« kaže kako onaj tko želi biti upućen u to umijeće ne smije biti preuzetan, već pobožan, pošten, uman, čovječan, vedar i vesele naravi. »Sine,« nastavlja on, »opominjem te da se poglavito bojiš Boga, koji zna kakav si i koji će pomoći svakome osamljeniku ma tko on bio[86].«

386 Napose je poučan uvod u umijeće koji daje Morienus Kalidu[87]:

[83] nav. dj., I, pogl. IX, četvrta parabola (str. 76): »... de corpore, de quo canitur: Horridas nostrae mentis purge tenebras.«

[84] nav. dj.: »Senior: et facit omne nigrum album ...«

[85] Prema *Rosarium*-u u: *Art. aurif.* II, str. 228. Tekst *Summae perfectionis* mnogo je opširniji. Ispunjava cijelo poglavlje V u knjizi I, pod naslovom »De impedimentis ex parte animae artificis«. Vidi Darmstaedter, *Die Alchemie des Geber*, str. 20 i d.

[86] *Rosarium* u: *Art. aurif.* II, str. 227: »Deum timere, in quo dispositionis tuae visus est, et adiuvatio cuiuslibet sequestrati.« Navod potječe iz *Tractatus*-a *aureus*-a (naslovljeno i *Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti, aurei:* da li u prvome izdanju? u: *Ars. chem.).* Ali to mjesto tamo glasi (na početku 2. pogl., str. 14): »Fili mi, ante omnia moneo te Deum timere, in quo est nisus tuae dispositionis et adunatio cuius libet sequestrati.« [Sine, poglavito te opominjem da se bojiš Boga, prema kojemu su usmjerene tvoje težnje i u kojem je savez sa svakim osamljenikom ma tko on bio.] O mijenjanju navoda iz Herma u *Rosarium*-u usp. paragr. 140, napomena 18 [ove knjige].

[87] *Morieni Romani quondam emeritae Hierosolymitani, De re metallica* itd., usp. Reitzenstein, *Alchemistische Lehrschriften und Märchen bei den Arabern.* Morienus (Morienes ili Marianus) bio je navodno učitelj omejid-

»Jer stvar, koju toliko dugo tražiš, ne može se polučiti i postići silom ili strašću. Ona se može postići samo strpljenjem i poniznošću te odlučnom i najpotpunijom ljubavlju. Jer Bog podaruje tu božansku i čistu znanost svojim vjernicima i slugama, dakle onima kojima ju je nakanio podariti od prvotnoga stanja stvari ...[88]« (Slijedi nekoliko napomena o prenošenju umijeća učenicima.) »Oni (izabranici) također nisu uzmogli zaustaviti štogod, osim snagom koju im je podario Bog, niti su sami mogli dulje upravljati svoj duh na štogod izvan cilja[89] koji im je postavio Bog. Jer Bog nalaže onim svojim slugama koje je namjerice odabrao (sl. 136) da traže tu božansku, ljudima skrivenu znanost te da traženu zadrže za sebe. To je znanost koja svojega gospodara (onoga koji je obvladao njome) odvodi od bijede ovoga svijeta i vodi ga do znanja o budućim dobrima.«

»Kada je kralj zapitao Morienusa zašto radije živi u brdima i pustinjama negoli u samostanima, ovaj je odgovorio: Ne dvojim o tome da bih u samostanima i bratovštinama našao veći mir, dok u pustinji i brdima nalazim mukotrpan rad; ali nitko ne žanje, ako ne sije ... Prilaz miru iznimno je uzak i nitko ne može doprijeti do njega bez duševne patnje[90].«

Pri posljednjoj rečenici ne smije se zaboraviti da Morienus ne govori radi opće poučnosti, već ima na umu božansko umijeće i njegovo djelo. Na sličan se način izražava Michael Maier, govoreći: »U kemiji postoji stanovito plemenito tijelo *(lapis)*, na kojega početku vladaju bijeda i ocat, dok na kraju vladaju ushit i radost; te sam pretpostavio da će se i sa mnom zbiti tako: da ću, dakle, prvo trpjeti teškoću, žalost i ogorčenje, ali da ću se na kraju suočiti s radosnijim i lakšim stvarima[91].« 387

Isti autor potvrđuje također kako »kemija potiče *artifex*-a na razmišljanje o nebeskim dobrima«[92] te da on, kojega je Bog upoznao s tim otajstvima, »odbacuje sve nevažne brige 388

skoga princa Kalida Ibn Jazid Ibn Mu'awijaha (635—704). Usp. Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, str. 357. To se mjesto nalazi i u: *Morieni Romani eremitae Hierosolymitani sermo* u: *Art. aurif.* II, str. i d.

[88] Quibus eam a primaeva rerum natura conferre disposuit.« (str. 22)

[89] »... animos suos etiam ipsi regere non possunt diutius nisi usque ad terminum« itd. (str. 23).

[90] nav. dj., str. 18: »... nisi per animae afflictionem«.

[91] *Symbola*, str. 568.

[92] nav. dj., str. 144.

kakve su jelo i odjeća i osjeća se tako kao da se ponovo rodio[93].«

389 Teškoća i žalost na početku djela mogle bi se poistovjetiti sa crnoćom *(nigredo)*, kao »strašne tmine duha«, o kojima govori »Aurora consurgens«; a te su opet isto što i »afflictio animae«, patnja duše, na koju upućuje Morienus. Izričaj kojim označuje stav sljedbenikov: »amor perfectissimus«, izra-



136 Bog prosvjetljuje *artifex*-a.
Barchusen, *Elementa chemicae* (1718)

žava iznimnu privrženost djelu. Ako ta »seria meditatio« (ozbiljno razmišljanje) nije puko pretjerivanje — a nemamo nikakva razloga za takvu pretpostavku — onda moramo zasigurno pretpostaviti da su se stari privrženici bavili djelom s neuobičajenom usredotočenošću, štoviše, s vjerskim zanosom. (Usp. dalje.) Takva je privrženost, naravno, podobna

[93] nav. dj., str. 143.

da se u predmet svesrdnoga istraživanja projiciraju vrijednosti i značenja i da se on ispuni oblicima i likovima koji prvenstveno potječu iz istraživačeva nesvjesnoga.

C. MEDITACIJA I IMAGINACIJA

Upravo opisano poimanje potkrepljuje osebujan i znatan način kojim se alkemičari služe izričajima »meditatio« i »imaginatio«. Rulandov »Lexicon Alchemiae«, koji potječe iz godine 1612, ovako određuje »meditatio«[94]: »Riječ 'meditatio' upotrebljava se kada se vodi unutrašnji dijalog s nekim tko je nevidljiv, kao i, kada ga se zazove, s Bogom ili samim sobom, ili sa svojim dobrim anđelom« (sl. 137). Taj »unutrašnji dijalog« psihologu je dobro poznat — to je bitan dio postupka za tumačenje nesvjesnoga[95]. Ali Rulandova odredba pokazuje bez ikakve dvojbe da, kada alkemičari govore o »meditari«, ne misle time nipošto na puko razmišljanje, već na unutrašnji razgovor te tako i živ odnošaj prema glasu »drugoga« u nama, koji nam uzvraća, to jest, glasu nesvjesnoga. Kada se, dakle, gore spomenuti hermetički *dictum* (»I kako sve stvari dolaze od Jednoga, meditacijom Jednoga«) služi pojmom meditiranja, valja to shvatiti u alkemističkom smislu stvaralačkog dijaloga, s pomoću kojega stvari iz nesvjesno mogućega stanja prelaze u vidljivo. Tako u jednoj Philalethesovoj raspravi čitamo[96]: »Napose je čudnovato da se naš kamen, iako je već usavršen te može dati savršenu tinkturu, dragovoljno opet ponizuje i meditira novu ishlapljivost (volatilitet), mimo svake manipulacije[97].« Što se misli pod »meditiranim volatilitetom« doznajemo nekoliko redaka dalje, 390

[94] »Meditatio ⟨p. r.⟩ dicitur, quoties cum aliquo alio colloquium habetur internum, qui tamen non videtur. Ut cum Deo ipsum invocando, vel sum seipso, vel proprio angelo bono« (str. 327). To poimanje odgovara donekle »colloquium«-u u »Exercitia spiritualia« Ignacija Loyole. Svi autori naglašavaju važnost meditacije. Potvrde nisu potrebne.

[95] Upućujem na moj prikaz u: *Die Beziehungen* [paragr. 341 i d.].

[96] *Introitus apertus* u: *Mus. herm.*, str. 693.

[97] »... novamque volatilitatem citra ullam manuum impositionem meditabitur.«



137 Alkemičar koji razmišlja, u stanju crnoće (»nigredo«) na početku opusa.
Jamsthaler, *Viatorium spagyricum* (1625)

gdje se kaže: »Poteći će samo od sebe ... i na zapovijed Božju biti obdareno duhom koji će uzletjeti i uzeti kamen sa sobom[98].« »Meditirati«, dakle, ponovo znači da kamenu, ovaj put u dijalogu s Bogom, pritječe još više duha, što znači da se ovaj još više oduhovljuje, volatilizira ili sublimira. (Sl. 178). Slično piše i Khunrath:

»Zato proučavaj, meditiraj, znoji se, radi, kuhaj ... i otvorit će ti se spasonosna bujica, što dolazi iz srca Sina velikoga Svijeta«, voda, »koju nam daje sam Sin Velikoga svijeta iz svojega tijela i srca da nam bude prava naravna *aqua vitae* ...[99].«

[98] Usp. muslimansku priču o stijeni u Omarovoj džamiji (Jerusalem), koja je s Muhamedom htjela poletjeti u nebo.
[99] *Hyleal. Chaos*, str. 274.

Isto tako treba gore spomenutu »meditatio caelestium bonorum« shvatiti u smislu živoga, dijalektičkog odnošaja prema stanovitim pretežnicama nesvjesnoga. Za to nalazimo valjanu potvrdu u raspravi jednoga francuskog alkemičara iz 17/18. stoljeća[100]. On kaže doslovce: 391

»Kako li sam često vidio kako ih (*sacerdotes Aegyptiorum*) zahvaća radost zbog mojega razumijeća, s kakvom su me ljubavlju cjelivali, jer sam lako poimao dvoznačnosti protusmislenog nauka. Kako ih je često radost zbog mojih lijepih otkrića nad znakovima zamršenih starih mudrosti navodila da mojim očima i prstima pokažu hermetičku posudu, daždevnjaka (sl. 138; te sl. 129, 130), pun mjesec i izlazeće sunce.«

Iako ta priča nije ispovijest, već prikaz zlatnoga doba alkemije, ipak se vidi kako je alkemičar zamišljao psihološku građu svojega »opusa«. Veza s nevidljivim silama duše predstavlja zapravo tajnu magisterija. Da bi izrazili tu tajnu, stari su se majstori rado služili alegorijom. Jedan od najstarijih spomenika te vrste, koji je izvršio znatan utjecaj na kasniju literaturu, predstavlja »Visio Arislei«[101], koja je po svemu najbliskiji srodnik niza viđenja poznatih iz psihologije nesvjesnoga. 392

Već sam rekao da je pojam »imaginatio«, kao i »meditatio«, u alkemijskome »opusu« imao posebno značenje. Već smo upoznali ono značajno mjesto u »Rosarium-u«, gdje smo doznali kako djelo treba obaviti pravom »imaginatio«, a isto nas je tako jedan drugi navod poučio kako se stablo mudracâ promatranjem može navesti na rast (sl. 131 i 135). Rulandov će nam leksikon opet pomoći razumjeti što alkemičar zamišlja pod »imaginatio«. 393

[100] Uzimam tekst iz rukopisa pod naslovom *Figurarum aegyptiorum secretarum* ... Incipit: »Ab omni aevo aegyptiorum sacredotes« (str. 1). Kolofon: »laus jesu in saecula« (str. 46) (fol. 47, pergamena, 17. st. moje vlasništvo). Iste slike kao i u tom rukopisu nalaze se u rukopisu br. 973 (18. st.) Bibl. de l'Arsenal, Pariz. Potječu iz *Pratique* Nicolasa Flamela (1330 do 1417), francuski rukopis br. 14765/2 (18. st.) iz Nacionalne biblioteke, Pariz. Latinski tekst mojega rukopisa zasad je nepoznat. (Vidi sl. 23, 148, 157 i 164.)
[101] *Art. aurif.* I, str. 146 i d. Usp. Ruskin prijevod u *Spomenici* Stickeru. Povijesne studije i skice o naravoslovlju i liječništvu, str. 22 i d. Još su stariji nizovi viđenja oni Zosimovi u περὶ ἀρετῆς (Berthelot, *Alch. grecs*, III, I, 1 id.) kao i Kratesovi (Berthelot, *Chimie au moyen âge* III, str. 44 i d.)



138 Merkurski duh prve tvari (»prima materia«) u liku daždevnjaka, koji uživa u ognju.
Maier, *Scrutinium chymicum* (1687)

394 Ruland kaže: »Imaginacija je zvijezda u čovjeku[102], nebesko ili nadnebesko tijelo.« Ta zapanjujuća odredba baca posve neobično svjetlo na predodžbene procese u vezi s opusom: ne možemo ih naime nipošto zamišljati kao one netvarne obrasce u kojima rado zamišljamo slike mašte, već kao nešto tjelesno, kao suptilni »corpus« (sl. 139). U doba kada još nije postojala psihologija iskustvene duše, nužno je morao vladati takav konkretizam; jer sve se nesvjesno, ako je počelo djelovati, projiciralo u tvari, što znači da je čovjeku prilazilo izvana. U stanovitom smislu bila je to duhovno-fizička hermafroditska tvorba, konkretizacija kakva se često susreće u psihologiji primitivnih naroda. Prema tome, »imaginatio«, ili čin imaginacije, također je i fizička djelatnost koja se može uključiti u kruženje tvarnih mijena, koja tê uvjetuje i biva od njih uvjetovana. Na taj način alkemičar je bio u vezi ne samo s nesvjesnim već izravno i s tvari koju se nadao promijeniti s pomoću imaginacije. Osebujni izričaj »astrum« (zvijezda) Paracelsusov je nazivak koji ovdje otprilike znači »kvintesenciju«[103]. *»Imaginatio« je, dakle, zgusnuti sažetak živih, tjelesnih kao i duhovnih sila.* Stoga je shvatljiv i zahtjev



139 Hermo čaranjem izmamljuje iz grobne urne krilatu dušu.
Atički grobni lekitos

[102] »... astrum in homine, coeleste sive supracoeleste corpus.« Ruska se tu priključuje Paracelsusu. Stoga upućujem na svoju raspravu *Paracelsus als geistige Erscheinung* [posebice paragr. 173].

[103] Ruland, nav. dj., p. r. »astrum«: »virtus et potentia rerum, ex praeparationibus acquisita« [Zvijezda: snaga i moć stvari, stečenih pripremom]; odatle i »extractum« ili »quinta essentia««.

da artist bude tjelesno zdrav; jer on radi sa svojom vlastitom kvintesencijom i s pomoću nje te je stoga svoj vlastiti, prijeko potreban uvjet za izvođenje pokusâ. Ali, upravo zbog miješanja fizičkog i psihičkog, ostaje nejasno treba li konačne promjene u alkemijskome procesu tražiti više na tvarnome ili pak na duhovnome području. Ali to je pitanje zapravo krivo postavljeno. Za ono doba ne postoji nikakvo ili-ili, već međucarstvo između tvari i duha: to jest, duhovno carstvo suptilnih tjelesa[104], kojima je svojstvena i duhovna kao i tvarna pojavnost. Samo takvim načinom promatranja postaje shvatljivim protuslovlje alkemističkih misaonih tokova. Razumije se samo po sebi da to međucarstvo odmah prestaje opstojati pokuša li se istraživati tvar sama za sebe, mimo svih projekcija, i međucarstvo suptilnih tjelesa ne opstoji dokle god se vjeruje da se o tvari i o duši zna sve. Ali, javi li se trenutak kada fizika dodirne »nepoznato i nespoznatljivo«, i kada istodobno psihologija mora priznati kako osim postignuća osobne svijesti ima i drugih oblika psihičke opstojnosti, to jest, kada i ona naiđe na neprozirnu tminu, tada nanovo oživljuje ono međucarstvo, a fizičko i psihičko ponovo su izmiješani u nedjeljivu jedinstvu. Danas smo već veoma blizu tome obratu.

395 Takva i slična razmišljanja ne mogu se mimoići želi li se donekle razumjeti osebujni pojmovni jezik alkemije. Danas je ponešto zastarjelo ranije naklapanje o »zabludi« alkemije, jer njezin psihološki aspekt zadaje znanosti nove zadaće. U alkemiji postoje veoma suvremeni problemi, ali se oni ne nalaze u kemiji, već na jednome drugom području.

396 Pojam »imaginatio« zasigurno je jedan od najznačajnijih, ako ne i najznačajniji ključ za razumijeće opusa. Nepoznati autor rasprave »De sulphure«[105] govori na mjestu gdje želi priopćiti ono što su propustili učiniti stari: naime, jasan naputak o tajni umijeća, o imaginativnoj sposobnosti duše. Duša je Božji zastupnik *(sui locum tenens seu vice Rex est)* i prebiva u životnome duhu, u čistoj krvi. Ona upravlja razumom[106], a ovaj tijelom. Duša djeluje *(operatur)* u tijelu;

[104] Figulus *(Rosarium novum,* str. 109) kaže: »Anima je poput fina, neosjetljiva ⟨tj. neprimjetna⟩ dima.«

[105] *Mus. herm.,* str. 601 i d.

[106] »Illa gubernat mentem« (nav. dj., str. 617).

ali je veći dio njezina djelovanja *(operatio)* izvan tijela. (Radi objašnjenja dodajmo: u projekciji.) To je božansko svojstvo, jer božanska je mudrost samo djelimice zatvorena u tijelu, dok je najvećim dijelom izvan njega i zamišlja mnogo više stvari nego što ih tijelo svijeta može prihvatiti *(concipere)*, a te su izvan naravi: tajne samoga Boga. Duša je primjer toga: i ona zamišlja mnogo najdubljih *(profundissima)* stvari izvan tijela, slično kao i Bog. Međutim, ono što zamišlja duša, zbiva se u duhu[107]; a ono što zamišlja Bog, događa se u zbilji. »Ali duša ima posvemašnju i neovisnu moć *(absolutam et separatam potestatem)* da čini i ono *(alia facere)* što tijelo ne može doseći. Kada želi, ona ima najveću moć nad tijelom *(potestatem in corpus)*; inače bi naša filozofija bila uzaludna ... Možeš doseći nešto veće jer smo ti otvorili vrata.«[107a]

D. DUŠA I TIJELO

Upravo navedeni odlomak daje nam nekoliko vrijednih uvida 397
u alkemičarski način mišljenja. U tome tekstu duša je bjelodano »anima corporalis« (sl. 91 i 208) koja prebiva u krvi. Ona bi, dakle, bila sukladna nesvjesnome, kada bi se ono shvatilo kao psihička datost koja posreduje između svijesti i fiziološke tjelesne funkcije. U tantričkoj *chakra* ljestvici[108] ta bi »anima« bila smještena ispod ošita. Protivno tome ona je, međutim, Božji namjesnik, potkralj i analogija Boga tvorca *(Deus creator)*. Ima ljudi koji imaju potrebu da nesvjesnome, koje ne mogu shvatiti drukčije nego kao podsvjesno, pridružuju ili čak i nadređuju nadsvjesno. Takve postavke ne muče naše filozofe; jer prema njihovu nauku, svaki temeljni oblik bitka sadrži i svoju unutrašnju opreku, čime su anticipirali suvremenu psihološku problematiku oprekâ. S tim u vezi važno je što naš autor misli o počelu zraka[109]:

[107] »... exequitur nisi in mente« (nav. dj., str. 617).

[107a] Isto, str. 618.

[108] Avalon, *The Serpent Power.*

[109] *Mus. herm.,* str. 612.

»Zrak je čist, nepokvaren sastojak, najviši u svojoj vrsti, posebno lagan i nevidljiv, ali unutra težak, vidljiv i čvrst. U njemu je uključen *(inclusus)* duh Svevišnjega, koji je prema svjedočenju Svetoga pisma prije stvaranja svijeta lebdio iznad vodâ: 'I letio je na krilima vjetra[110]'. Imaginacijom ognja u tom su počelu integrirane *(integrae)* sve stvari.«

398 Da bi se razumjele te tvrdnje, treba zaboraviti današnje predodžbe o osobinama plina i tvrdnju shvatiti psihološki. Tada je posrijedi projekcija oprečnih parova, kao što su lako-teško, vidljivo-nevidljivo itd. A istovjetnost oprekâ značajka je svake psihičke datosti u nesvjesnome stanju. Tako je i »anima corporalis« istodobno i »spiritualis«, a čvrsta, teška zračna jezgra istodobno je i »spiritus creator« koji lebdi iznad vodâ. I kao što su u stvaralačkome duhu sadržane »slike svcg stvorenja«, tako su i »snagom ognja« sve stvari zamišljene ili »uslikane« zraku: s jedne strane, time što oganj okružuje Božje prijestolje te su iz njega, ulijevanjem ognjene anime u životni zrak[111] stvoreni, to jest, »zamišljeni« anđeli i, naniže po kakvoći, sva druga živa bića; s druge pak strane, i time što oganj razara sve složevine, a njihove slike opet predaje zraku u obliku dima.

399 A duša je, kaže naš autor, samo djelimice zatvorena u tijelu, kao što je i Bog samo djelimice zatvoren u tijelu svijeta. Lišimo li ovu tvrdnju njezina metafizičkog ruha, onda ona kazuje kako je duša samo djelimice istovjetna s našom iskustvenom svjesnom opstojnošću, a inače se nalazi u projiciranu stanju i u tome stanju ona zamišlja ili oslikovljuje ono veće što tijelo ne može pojmiti, to jest, ozbiljiti. To »veće« *(maiora)* sukladno je »višemu« *(altiora)* Božje imaginacije koja je stvorila svijet, ali kako to više zamišlja Bog, ono odmah postaje tvarno, i ne ustrajava u stanju moguće zbilje poput sadržaja nesvjesnoga. Da se tom duševnom djelatnošću »extra corpus« misli alkemistički »opus«, jasno se vidi iz napomene da duša ipak ima najveću moć nad tijelom, a kada ne bi bilo

[110] »Et ... volavit super pennas ventorum« *(Ps.* 17, 11).

[111] str. 615. Na sličan je način u nas »zamišljen« Krist *(Aquarium sapientum* u: *Mus. herm.*, str. 113): »Deus, antequam Christus filius ejus, in nobis formatus imaginatusque fuit, ... nobis potius terrabilis Deus« [Prije nego što je Krist, njegov sin, bio uobličen i zamišljen u nama, ... Bog je za nas prije svega bio strašan].



140 *Artifex* i njegova »soror mystica« drže ključeve do djela. Oni predstavljaju *Sol* i *Lunu.*

Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (1520)

tako, od kraljevskoga umijeća ili filozofije ne bi bilo ništa. »Možeš«, kaže autor, »pojmiti *(concipere)* veće«; stoga tvoje tijelo može ozbiljiti, uz pomoć umijeća i »Deo concedente« (ako Bog dopusti), što je stalna formula alkemije.

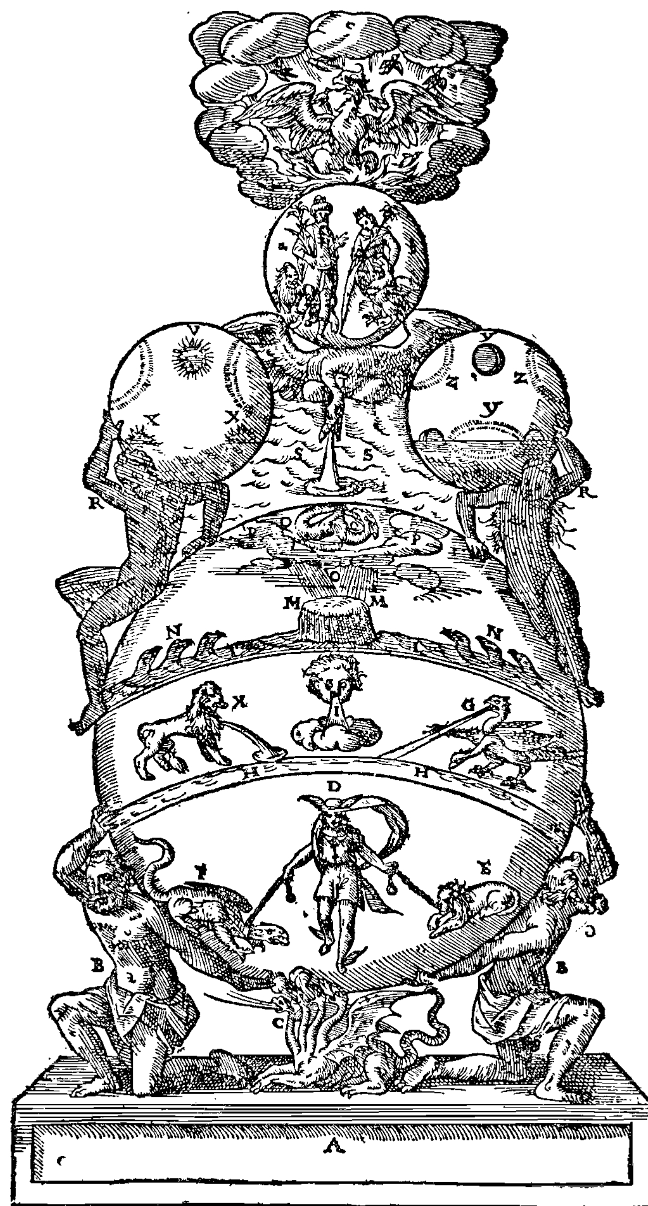


141 *Artifex* s knjigom i žrtvenikom; u pozadini žitno polje kao alegorija opusa te životvorna konjunkcija *(coniunctio)* Sunca i Mjeseca.
Kelley, *Tractatus duo de Lapide philosophorum* (1676)

400 »Imaginatio«, kako su je shvaćali alkemičari, zapravo je ključ koji otvara vrata do tajne opusa (sl. 140): sada znamo da je riječ o oslikovljenju i ozbiljenju »većega«, koje »anima« kao Božji zastupnik zamišlja stvaralački i »extra naturam« — rečeno suvremenim jezikom: ostvarenje onih sadržaja nesvjesnoga[112] što su »extra naturam«, to jest, ne postoje u našem iskustvenom svijetu, te su tako stanovit *a priori* arhetipske naravi. Mjesto ili medij ostvarenja nije ni tvar ni duh, već ono međucarstvo suptilne zbilje koja se može primjereno izraziti samo simbolom. Simbol nije apstraktan ni konkretan, ni racionalan ni iracionalan, ni stvaran ni nestvaran. On je uvijek oboje: on je »non vulgi«, aristokratska preokupacija »cuiuslibet sequestrati«, izdvojenika, nekog koga je Bog od samoga prapočetka izabrao i odredio.

U jednoj »explicatio locorum signatorum« Libavius daje sljedeće »objašnjenje« sl. 142 (u prijevodu):

[112] Sve »naše tajne« nastaju iz jedne »slike« *(imago)*, kaže Riplaeus *(Opera*, str. 9).



142 Slijed stupnjeva alkemijskoga procesa.
Libavius, *Alchymia* (1606)

A Podnožje ili temelj kao slika Zemlje.

B dva diva ili Atlasa koji, sjedeći na temelju, zdesna i slijeva drže i rukama podupiru jednu kuglu.

C četveroglavi zmaj iz čijega daha nastaje kugla; četiri stupnja ognja; iz prvoga ždrijela izlazi zrak, iz drugoga rijetki dim, iz trećega dim i oganj, iz četvrtoga čisti oganj.

D Merkur sa srebrnim lancem kojim su vezane dvije životinje.

E zeleni lav.

F jednoglavi zmaj. — E i F znače jedno te isto: merkursku tekućinu, koja je »materia prima« kamena.

G troglavi, srebrni orao koji s dvije glave polako vene, a iz treće izbacuje bijelu vodu ili merkursku tekućinu u more, označeno sa H.

J slika vjetra, koji ispušta dah duha *(spiritus)* u more ispod sebe.

K slika crvenog lava kojemu iz grudi istječe u more ispod njega crvena krv itd., jer se ono mora obojiti, kao da je mješavina srebra i zlata ili bijele i crvene boje. Slika se odnosi na tijelo, dušu i duh onih koji su već na početku tražili tri (načela), ili na lavlju krv i orlovo ljepilo. Jer, budući da primaju tri, imaju dvostrukog Merkura. Oni koji primaju dva, imaju samo jednoga, koji potječe od kristala ili nezrele kovine mudracâ.

L Rijeka crne vode, kao u kaosu, koja znači »putrefactio« (trulenje), iz koje se izdiže brdo što je na podnožju crno, a na vrhu bijelo, tako te s vrhunca otječe srebrno vrelo. Jer to je slika prve otopine i zgusnuća te druge otopine koja slijedi.

M upravo to brdo.

NN glave crnih gavranova što izviruju iz mora.

O srebrna kiša što iz oblaka pada na vrh brijega, čime se označuje sad kako Azoch hrani i ispire Latonu, sad druga otopina s pomoću koje se iz zemlje i vode izvlači sastojak zrak (zemlja je oblik brda, voda ona prvospomenuta morska tekućina).

P oblaci iz kojih padaju rosa ili kiša i hranjiva tekućina.

Q pogled na nebo u kojemu leži, izvrnut na leđa, zmaj i proždire vlastiti rep: slika drugoga zgusnuća.

RR Etiopljanin i Etiopljanka koji podupiru dvije gornje pobočne kugle. Oni sjede na većoj kugli, te tako predstavljaju crnoću drugog postupka u drugom trulenju.

S označuje tu čisto srebrno more koje nagovješćuje merkursku tekućinu s pomoću koje se spajaju tinkture.

T predstavlja labuda koji pliva morem i iz kljuna izbacuje mliječnu tekućinu. Taj je labud bijeli eliksir, bijela kreda, filozofski *arsenicum*, ono što je zajedničko objema fermentima. Leđima i krilima trebao bi držati gornju kuglu.

V pomrčina Sunca.

XX Sunce koje uranja u more, to jest, u merkursku vodu u koju bi trebao otjecati i eliksir. Iz toga nastaje prava pomrčina Sunca, a s obje strane Sunca treba prikazati dugu, kako bi se označio »paunov rep«, koji se zatim pojavljuje u zgusnuću.

YY pomrčina Mjeseca, a s obje strane Mjeseca također se nalaze duge te (isto tako) na najdonjem dijelu mora u koje Mjesec treba zaroniti. To je slika bijeloga vrenja. Ali oba mora trebaju biti poprilično tamna.

Z Mjesec koji klizi u more.

a srebrnom krunom okrunjena kraljica koja miluje bijelog ili srebrnog orla pored sebe.

b kralj u grimiznu ruhu, sa zlatnim lavom pored sebe. U drugoj ruci kraljica drži bijeli ljiljan, a kralj crveni.

c feniks koji se spaljuje na kugli; iz pepela izlijeće mnoštvo srebrnih i zlatnih ptica. Znak umnožavanja i povećanja.



3. DJELO

A. POSTUPAK

401 Temelj alkemije je djelo *(opus)*. Ono se sastoji iz praktičkoga dijela, same »operatio«, koju moramo zamisliti kao pokuse s kemijskim tvarima. Po mojem je mišljenju posve bezizlazno pokušavati unijeti bilo kakav red u beskrajan kaos tvari koje su se obrađivale i u kaos postupaka. Čovjek rijetko može dobiti i približnu sliku o tome kako se radilo. i s kojim tvarima, te kakvi su učinci bili postignuti. Čitatelj se u pravilu nađe u neprozirnoj tmini kod oznaka tvari koje mogu značiti *bilo što*, a baš su najčešće upotrebljavane tvari, kao primjerice živa, sol i sumpor, one kojih alkemijsko značenje spada u tajne umijeća. Ne smije se uostalom ni zamišljati da su se alkemičari i među sobom uvijek razumjeli. Sami se žale na nejasnoću tekstova i zgodimice otkrivaju svoju nesposobnost



143 Alkemičari na djelu.
Mutus liber (1702)

da razumiju vlastite simbole i simboličke likove. Tako, na primjer, učeni Michael Maier predbacuje klasičnome autoritetu Geberu da je najmračniji od sviju; bio bi potreban Edip kako bi se odgonetnula »Gebrina Sphinx« (Geberova sfinga). Drugi slavni alkemičar, Bernardus Trevisanus, naziva čak Gebera mračnjakom i Protejem, koji obećava jezgre, a daje ljuske[1].

Alkemičar je svjestan da piše nejasno. Priznaje kako namjerice zastire, ali nigdje ne kaže — koliko znam — da drukčije uopće i *ne može* pisati. Svoju nevolju pretvara u vrlinu tvrdeći kako iz ovih ili onih razloga mora prikrivati istinu, ili kako je želi učiniti što je moguće jasnijom, ali eto, neće glasno reći što je »prima materia« ili lapis. 402

Duboka tama koja pokriva kemijski postupak potječe otuda što se alkemičar, doduše, s jedne strane zanima za kemijski dio svojega rada, ali ga s druge strane koristi kako bi pronašao nazivlje za duševne promjene koje ga istinski očaravaju. Tako reći svaki izvorni alkemičar gradi više ili manje vlastitu misaonu zgradu, koja se sastoji iz »dicta« filozofâ i kombinacije analogija osnovnih alkemijskih predodžaba, analogija često preuzimanih sa svih strana. Postoje čak rasprave koje su uglavnom pisane sa svrhom da artistu pribave poredbeno gradivo[2]. Alkemijski je postupak u psihološkom smislu metoda bezgranične amplifikacije. »Amplificatio« je uvijek na mjestu kada je riječ o mračnu doživljaju kojega se oskudni nagovještaji moraju umnožiti i proširiti psihološkim kontekstom kako bi postao shvatljiv. Stoga upotrebljavamo »amplificatio« u kompleksnoj psihologiji, u tumačenju snova; jer san je odveć nejasan da bi se mogao razumjeti, te stoga tu naznaku valja obogatiti asocijativnim i analognim gradivom kako bi postala razumljivom. »Amplificatio« predstavlja drugi dio »opusa« i alkemičar je drži teorijom[3]. Teorija je prvotno »her- 403

[1] Maier, *Symbola*, str. 202. Usp. i Maier, *Scrutinium*, str. 33: »...sunt enim plerique libri adeo obscure scripti, ut a solis authoribus suius percipiantur«.

[2] Npr. *Aurora*, II, u: *Art. aurif.* I, str. 189 i d.

[3] Npr. *Introitus apertus* u: *Mus. herm.*, str. 660: »Sunt enim in principiis nostris multae heterogenae superfluitates, quae in puritatem nunquam (ad opus nostrum) reduci possunt, ea propter penitus expurgare illas expedit, quod factu impossibile erit absque arcanorum nostrorum theoria, qua medium docemus, quo cum ex meretricis menstruo excernatur Diadema Regale.« [U našoj polaznoj tvari postoji mnogo različitih suvišnosti koje se (za naše djelo) nikada ne mogu dovesti u stanje čistoće; stoga to valja temeljito



144 Lijevo: tri artista u knjižnici; desno: artist, odnosno, njegov pomoćnik pri praktičnu laboratorijskom radu.
Maier, *Tripus aureus* (1677)

metička filozofija«, koja se već rano proširuje asimiliranjem kršćansko-dogmatskih predodžaba. U najstariju alkemiju Zapada hermetički su fragmenti dospjeli preko arapskih izvornika. Neposredan doticaj s »corpus-om hermeticum-om« zbio se tek u drugoj polovici 15. stoljeća, kada je Marsilio Ficino na latinski preveo grčki rukopis »Corpus hermeticum«, koji je tada iz Macedonije bio dospio u Italiju.

404 Naslovna vinjeta »Tripus-a aureus-a« iz godine 1677 (sl. 144) zorno pokazuje dvostruko lice alkemije. Slika je podijeljena na dva dijela[4]: desno se nalazi laboratorij, u kojemu kod vatre

ukloniti što bi, međutim, bilo nemoguće bez teorije naše tajne znanosti, s pomoću koje doznajemo sredstva i načine kako da iz *menstruma* bludnice izlučimo kraljevski dijadem.] *Rosarium philosophorum*, kao *secunda pars alchemiae*, takva je *theoria* viđenja *(visio)* u pravome smislu (predstava, npr. promatranje kazališnih prizora itd.). Usp. Paracelsusovo djelo. »Theoretica« u [Jung]: *Paracelsus als Arzt* [paragr. 41].

[4] Sličan prikaz postoji i u Khunratha, *Amphitheatrum*, tabl. III (sl. 145).



145 Laboratorij i oratorij.
Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae aeternae* (1604)

radi čovjek odjeven samo u kratke hlače: lijevo je knjižnica u kojoj raspravljaju opat (Cremer[5]), redovnik (Bazilije Valentin[6]) i svjetovnjak (Thomas Norton[7]). A u sredini, na peći, diže se tronožac s retortom u kojoj se pojavljuje krilati zmaj.

[5] John Cremer, vestminsterski opat, živio početkom 14. stoljeća. Njegov spis *Testamentum* tiskan je u *Mus. herm.* str. 533 i d.

[6] Legendarna, odnosno, izmišljena osoba.

[7] Nepotvrđen autor čuvenog djela *Ordinall of Alchimy* u: *Theatrum chemicum Britannicum* Eliasa Ashmolesa. O pitanju njegove osobe usp.: Nierenstein i Chapman, *Inquiry into the Authorship of the Ordinall of Alchimy.*



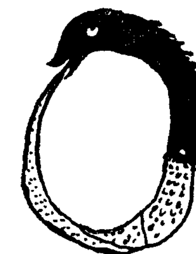
146 Merkur kao »simbol sjedinjenja«.
Valentinus, *Duodecim claves* (1678)

Zmaj simbolizira doživljaj, viđenje alkemičara[8] koji vrši pokuse i »teoretizira«. Sam zmaj je čudovište, to jest, simbol složen iz podzemnoga načela zmije i zračnoga načela ptice. On je, kao što potvrđuje Ruland[9], jedan oblik *mercurius*-a.

[8] Takva se viđenja mogu otprilike zamisliti poput viđenja oca Benvenuta Cellinija koje je ovaj opisao u svojem životopisu: »Kada sam imao oko pet godina, moj se otac nalazio u maloj nadsvođenoj prostoriji naše kuće, gdje se prije toga pralo i gdje je još gorjela jaka vatra na hrastovu ugljevlju; u ruci je držao gusle, pjevao je i igrao oko ognja; jer bilo je veoma hladno. Pogledavši u oganj ugledao je u najjačem žaru životinjicu poput guštera kako radosno poskakuje u živahnom plamenju. Odmah je zamijetio što je to, dao pozvati mene i sestru, pokazao nama djeci životinju, a meni opalio snažnu zaušnicu. Kada sam zbog toga počeo žestoko plakati, najnježnije me je tješio govoreći: Dragi sine! ne tučem te jer si počinio štogod loše, već kako bi upamtio toga guštera kojega vidiš u ognju. To je daždevnjak ⟨sl. 138⟩, kakvoga još, koliko je meni poznato, nitko nije vidio. Na to me je poljubio i dao mi nekoliko novčića.« (Goethe, *Werke* XXXIV, str. 20.)

[9] *Lexicon alchemiae*, p. r. »draco«.

Merkur je pak božanski, krilati Hermo, koji se pojavljuje u tvari, bog očitovanja, bog mišljenja i dušovođa *par excellence*. Tekuća kovina »argentum vivum-a«, žive, bila je čudesna tvar koja je potpuno izražavala narav στίλβων-a, što sjaji i oživljuje iznutra. Govori li alkemičar o Merkuru, misli izvanjski na živu, a iznutra na svjetotvoran duh koji je skriven ili zarobljen u tvari. Zmaj je zacijelo najstariji likovni simbol alkemije za koji imamo dokumentarnu potvrdu. U Codex-u Marcianus-u (sl. 147), koji potječe iz 10/11. stoljeća[10], on se pojavljuje kao οὐροβόρος (repožder), s legendom: ἓν τὸ πᾶν (jedno, sve)[11]. Alkemičari uvijek iznovice ponavljaju kako »opus« proizlazi iz *jedne* stvari i opet vodi do *jednoga*[12], dakle, u stano-

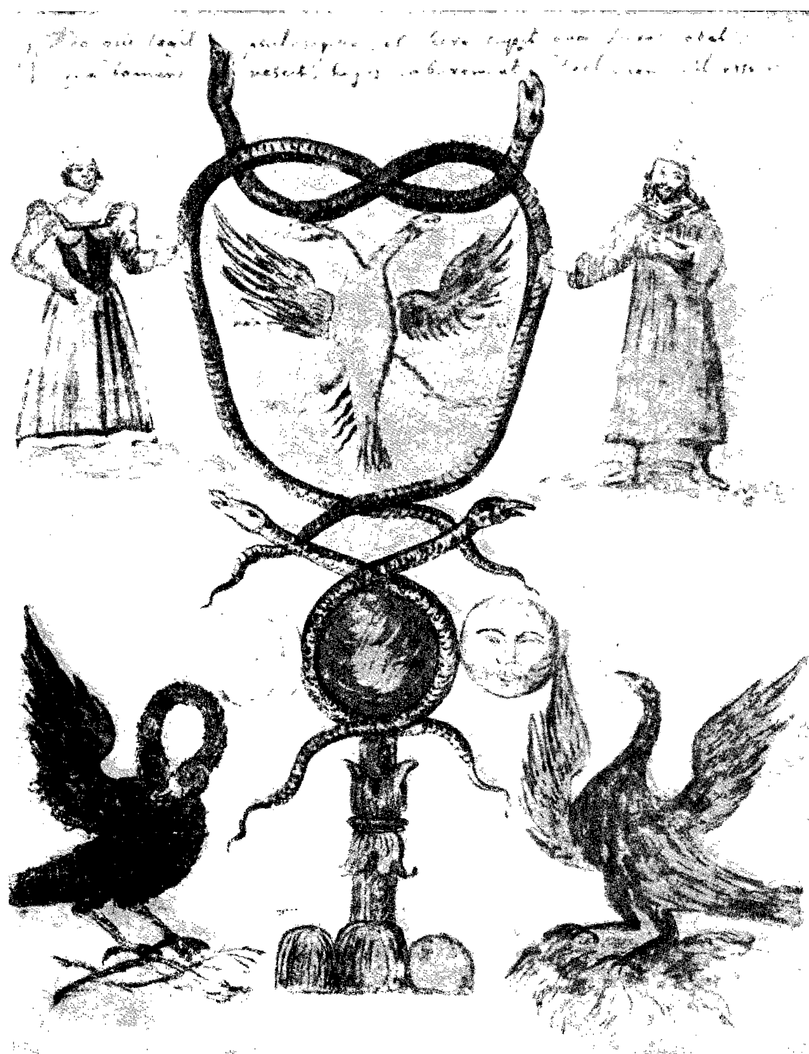


147 Ouroboros.
Codex Marcianus (Venecija, 11. st.)

[10] Usp. Taylor, *A Survey of Greek Alchemy*.

[11] Prenio Berthelot, *Alch. grecs*, Uvod, str. 132.

[12] *Rosarium* u: *Art. aurif.* II, str. 206 i d.: »Unius ergo esto voluntatis in opere naturae, nec modo hoc, modo illus attentare praesumas, quia in rerum multitudine ars nostra non perficitur. Quantumcunque enim diversificentur eius nomina, tamen semper una sola res est, et de eadem re...« [Stoga se moraš posve usredotočiti na djelo naravi te ne smiješ iskušavati sad ovo sad ono, jer naše se umijeće ne može završiti u mnoštvu stvari. Koliko god se njegovi nazivi i razlikovali međusobno, posrijedi je uvijek jedno te isto.] »... unus est lapis, una medicina, unum vas, unum regimen, unaque dispositio.« [Jedan je kamen, jedna ljekarija, jedna posuda, jedan postupak, jedan stav.] (nav. dj.); Reitzenstein, *Alchemistische Lehrschriften*, str. 71. Morienus navodi cara Heraklija (610—641): »Herculus... dixit: Hoc autem magisterium ex una primum radice procedit, quae post modum in plures res expanditur, et iterum ad unam revertitur...« [Heraklije je rekao: ovaj magisterij proizlazi prvo iz *jednoga* korijena da bi se zatim razgranao u mnoštvo stvari kako bi se ponovo vratio jednome.] (*De transmutatione metallorum* u: *Art. aurif.* II, str. 25).



148 Merkur *(caduceus!)* koji sjedinjuje oprečne parove u procesu.
Figurarum aegyptiorum secretarum (18. st.)

vitu smislu on je kruženje, poput zmaja koji grize vlastiti rep. (Vidi i sl. 20, 44, 46 i 47.) Zbog toga se »opus« češće naziva »circulare« = kružni, ili »rota« = kotač. Merkur stoji na početku i na kraju djela. On je »prima materia«, »caput corvi«, »nigredo«; kao zmaj proždire sama sebe, kao zmaj umire, a kao lapis ponovo uskrsava. On je igra bojâ u paunovu repu *(cauda pavonis)* i dioba u četiri počela. On je hermafrodit početnoga bića, koji se dijeli u klasično dvojstvo brat-sestra i sjedinjuje *(coniunctio)*, kako bi se na kraju ponovo pojavio u blistavu obliku »lumena novuma«, lapisa. Iako kovina, on je tekuć, tvar a ipak duh, hladan a ipak ognjen[13], otrov ali i ljekovit napitak, simbol koji ujedinjuje opreke[14] (sl. 148).

B. DUH U TVARI

Sve te predodžbe najstarije su opće dobro alkemije. Zosim koji je živio u 13. stoljeću navodi u svojem spisu »O umijeću i njegovu tumačenju«[15] jedan od najstarijih alkemijskih autoriteta: to jest, Ostana koji živi na granici povijesnoga razdoblja, a poznat je već i Pliniju. Ostanova veza s jednim od najstarijih alkemističkih pisaca, Demokritom, vjerojatno potječe iz prvoga stoljeća prije Krista[17]. Taj je Ostan navodno rekao sljedeće: 405

»Otiđi do vodâ Nila i tamo ćeš naći kamen koji posjeduje duh (πνεῦμα). Uzmi ga, razdijeli, posegni rukom u njegovu nutrinu i izvuci mu srce; jer njegova je duša (ψυχή) u njegovu srcu[18]« (sl.

[13] *Rosarium* u: *Art. aurif.* II, str. 210: »Scitote ergo, quod argentum vivum est ignis, corpora comburens magis quam ignis.« [Znajte, dakle, da je živa oganj koji spaljuje tijela više od ognja.]

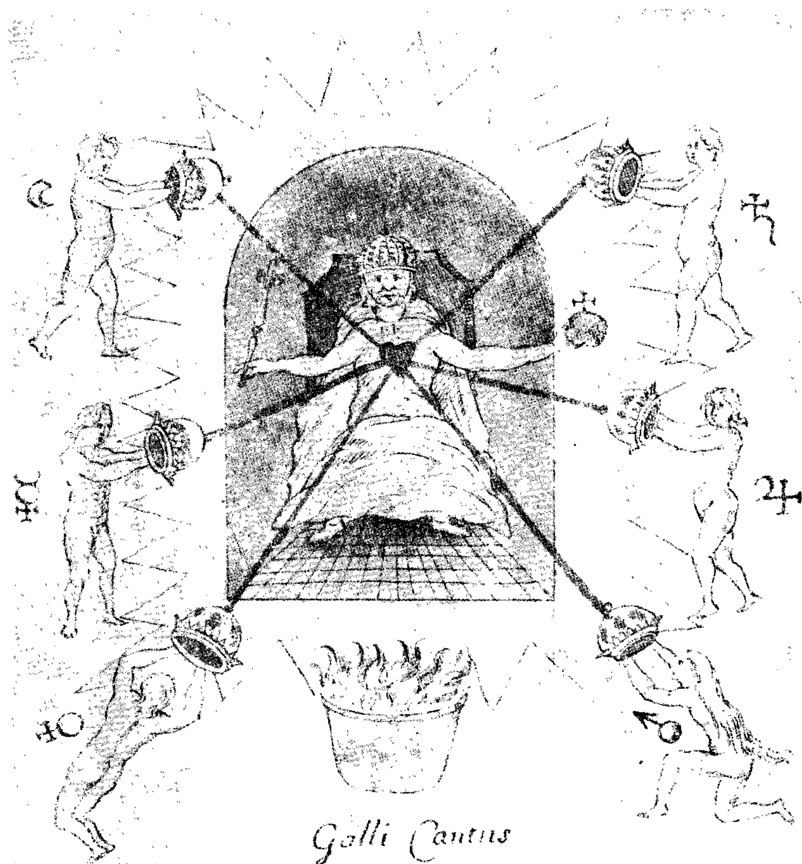
[14] Usp. značenje sjedinjujućega simbola u mojoj knjizi *Psychologische Typen* [paragr. 315 i d.].

[15] Berthelot, *Alch. grecs*, III, VI, 5.

[16] Tekst koji se pripisuje Ostanu, a sačuvan je na arapskom, nalazi se u Berthelotovu djelu *Chimie au moyen âge* III, str. 116 i d. Grčki tekst u: Berthelot, *Alch. grecs*, IV, II.

[17] Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, str. 334.

[18] Usp. Maier, *Symbola*, str. 19: »...extrahis Deum a cordibus statuarum« odnosi se na *Codicillus* Raymundusa Lulliusa, pogl. 47 (str. 115). Usp. i gore spomenuto »extrahere cogitationem« [paragr. 375, napomena 67].



149 Bolesni kralj (»prima materia«), od čijega srca djeca ophodnicâ primaju krune.
La Sagesse des anciens (18. st.)

149). Jedan komentator tu primjećuje: »Tamo ćeš, kaže on, naći taj kamen, koji posjeduje duh što se odnosi na istjerivanje žive (ἐξυδραργύρωσις)[19].«

406 Kada se Nietzsche u »Zaratustri« služi emfatičkom parabolom »U kamenu mi spava slika«, kaže zapravo isto, samo

[19] Berthelot, *Alch. grecs*, III, VI, 5.



150 Prodirući Merkur.
Speculum veritatis (Vatikan, 17. st.)

obrnutim redoslijedom. U staro doba tvarni je svijet bio ispunjen projekcijom duševne tajne koja se otada pojavljuje kao tajna tvari i u tom se stanju održava do propasti alkemije u 18. stoljeću. Ali Nietzsche, sa svojom ekstatičkom intuicijom, htio bi tajnu natčovjeka oteti upravo kamenu u kojemu je do tada spavala. Prema toj slici želio bi stvoriti natčovjeka kojega, u skladu s antičkim nazivljem, možemo nazvati božanskim čovjekom. Stari alkemičari čine obrnuto: oni su tražili čudesni kamen, što sadrži duhovno biće, kako bi iz njega dobili onu tvar koja prodire u sva tijela (zato jer je »duh« što je prodro u kamen) te sve neplemenite tvari mijenjanjem boje pretvara u plemenite. Ta je »duhovna tvar« poput žive što se nevidljiva pritajila u kovini pa je prvo treba istjerati, želi li se dobiti »in substantia«. Posjeduje li se taj prodirući Merkur (sl. 150), može se »projicirati« na druga tijela te se ova iz nesavršena stanja mogu prevesti u savršena[20]. Nesavršeno stanje je poput stanja spavanja; tijela dok spavaju nalik

[20] Uostalom čudno je što su alkemičari odabrali upravo izričaj »proiectio«, kako bi izrazili primjenu filozofskog Merkura na neplemenite kovine.

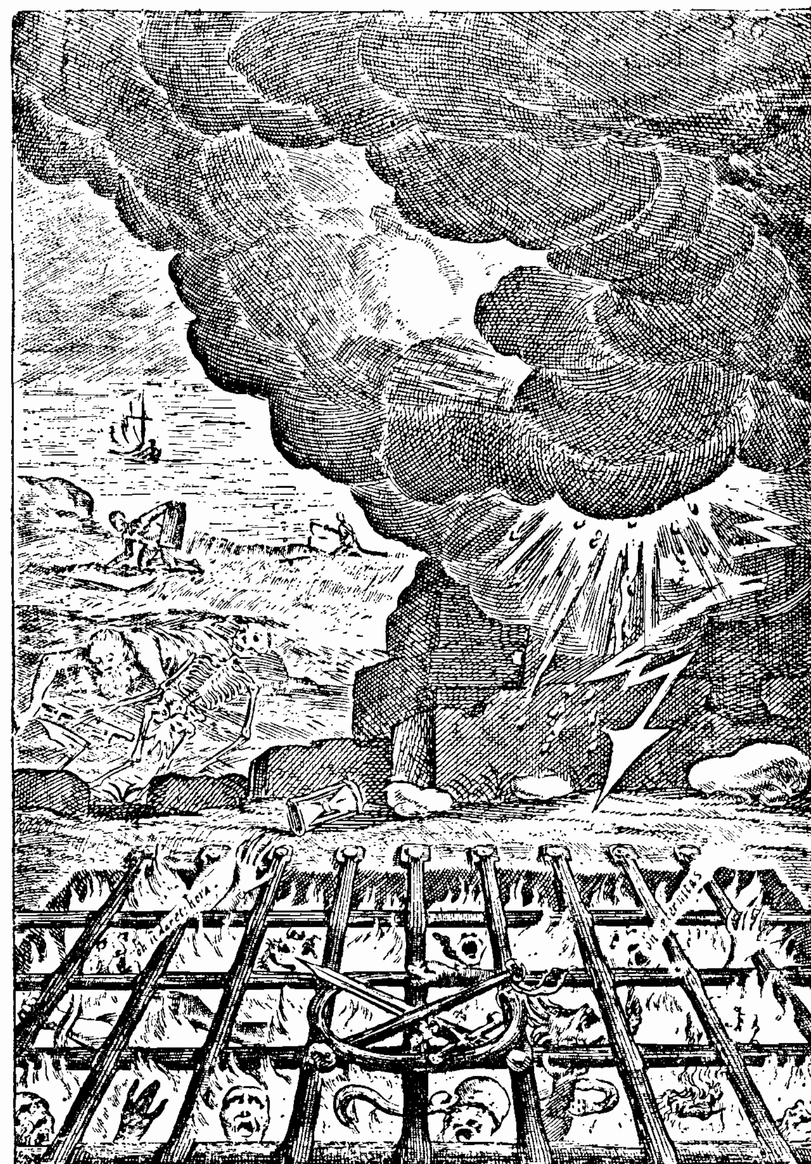
su »uhićenima i zaspalima u Hadu«[21] (sl. 151), što se s pomoću božanske tinkture dobivene iz kamena bremenita duhom bude iz smrti u novi, ljepši život. Pritom je posve jasno kako se tajnu duševne preobrazbe ne nastoji vidjeti samo u tvari već se ona nastoji koristiti kao teorijska smjernica za izazivanje kemijskih promjena.

407 Kao što se Nietzsche obilno pobrinuo da nitko ne shvati natčovjeka kao duhovni i ćudoredni ideal, tako se i tinkturi ili božanskoj vodi ne pripisuje samo dobrotvorno djelovanje liječenja i oplemenjivanja već se isto tako ističe kako je pripravak smrtonosni otrov koji prožima druga tijela kao što prožima i vlastito (to jest, πνεῦμα svoj kamen)[22].

408 Zosim je gnostik na kojega je utjecao Hermo. U priopćenju Theosebei on preporučuje »kratēr« kao preobrazbeno sredstvo: neka pohita do Poimandra kako bi bila krštena u *kratēru*[23].

409 Taj se *kratēr* odnosi na božansku posudu o kojoj Hermo govori Thothu u raspravi pod naslovom ὁ κρατήρ[24]. Pošto je stvorio svijet, Bog je tu posudu kao neku vrstu krstionice poslao na Zemlju, napunivši je prije toga νοῦς-om (νοῦς = pneuma). Time je Bog ljudima, koji se žele osloboditi svojega naravnog (nesavršenog, snivajućeg) stanja ἄνοια (nedostatne svjesnosti, rečeno današnjim jezikom), dao priliku da se krste u νοῦς-u (sl. 159) te tako postanu sudionicima višega stanja ἔννοια (prosvjećenja, više svjesnosti). Νοῦς je, dakle, neka vrsta βαφεῖον (otopina boje), to jest, tinktura koja oplemenjuje neplemenito tijelo. Njegova, dakle, uloga odgovara posve ulozi tekućega ekstrakta iz kamena, što je također bio ili jest πνεῦμα, te je kao Merkur imao dvostruko značenje izbavljujućeg dušovođe[25] i žive (sl. 152).

[21] Berthelot, *Alch. grecs*, IV, XX, 8.
[22] nav. dj. III, VI, 8.
[23] nav. dj. III, LI, 8.
[24] Scott, *Hermetica* I, str. 149 i d.
[25] Posrijedi je zacijelo novopitagorejsko duhovno dobro. Prodiruće svojstvo duše-pneume, što prožima tijelo nalazi se u Enesidema (Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 3. dio, str. 26). U njega je i ἀήρ (zrak) pratvar sukladna stoičkome πνεῦμα (str. 23, nap. 2). Hermo kojega je pneumatsko (vjetrovito) svojstvo (sl. 210 i 211) naznačeno krilima, vodi kod Aleksandra Polihistora (str. 76) duše k Najvišemu; nečistima, međutim, erinije u podzemlju stavljaju neraskidive okove (kao nesavršenima »sputanima u Hadu«). (Sl. 151).



151 Zarobljenici podzemlja.

Izquierdo, *Praxis exercitiorum P.N.S. Ignatii* (1695)



152 Gore: Saturn koji proždire vlastitu djecu i biva škropljen merkurskom vodom *(lac virginis, vinum ardens)*; dolje: obnova u kupelji.
Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (1520)

410 Stoga je dostatno jasno kako je Zosim posjedovao stanovitu mističku ili gnostičku filozofiju koje je središnje ideje projicirao u tvar. Kada govorimo o psihološkoj projekciji, moramo neprestance imati na umu činjenicu da je projekcija nesvjestan proces, koji djeluje samo dotle dok je nesvjestan. Ako je, dakle, Zosim, poput svih drugih alkemičara, uvjeren da se njegova filozofija ne može samo primijeniti na tvar već da se i u tvari zbivaju procesi koji su sukladni njegovim filozofskim pretpostavkama, morao je i na samoj tvari bar opaziti istovjetnost ponašanja tvari sa zbivanjima u svojoj



153 *Artifex* podiže »homunculusa«, »sina mudracâ, iz hermetičke posude.
Kelley, Tractatus duo de Lapide philosophorum (1676)

duši. Kao predsvjestan doživljaj to je, međutim, nesvjesno, te stoga ni Zosim, kao ni drugi, ne uzmaže ništa reći o toj istovjetnosti. Ona je naprosto otkrivena i ne samo da služi već i djeluje kao most koji u *jedno* spaja duševno i tvarno zbivanje, tako da »ono što je unutra, isto je tako i vani«. Ali nesvjesno zbivanje, koje svijest ne zapaža, ipak se nekako i negdje odslikava: primjerice u snovima, viđenjima i maštanjima. Predodžba pneume kao Sina Božjega koji tone u tvar[26] i opet se iz nje oslobađa, kako bi kao sredstvo izbavljenja spasio sve duše, odgovara nesvjesnome sadržaju koji je proji-

[26] Slična je i kabalistička ideja Božjega prožimanja svijeta u obliku duševnih iskri (*scintillae*) i gnostička ideja ρπινθήσ-a (iskra).

ciran u tvar (sl. 153). Taj je sadržaj nezavisan kompleks koji neovisno od svijesti samostalno opstoji u psihičkome non-egu i odmah se projicira čim dođe u neku konstelaciju, to jest, čim ga privuče štogod sukladno u vanjskome svijetu. Psihičku nezavisnost pneume potvrđuju neopitagorejci: prema tome nazoru tvar je progutala dušu, ostao je samo razum, νοῦς. Ali taj je izvan čovjeka: njegov je zloduh. Njegova se autonomija gotovo i ne može bolje izraziti. On je, čini se, istovjetan s bogom *Anthropos*-om: pojavljuje se pored Tvorca, ali je protivnik planetarnih sfera. Kida krug sfera i naginje se nad zemlju i vodu (to jest spreman je projicirati se u počelâ). Njegova sjena pada na zemlju; dok se njegova slika odražava u vodi. Ona razbuktava ljubav počelâ, a njemu samome toliko se dopada odražaj božanske ljepote da se u njoj želi nastaniti. Ali tek što se spustio, *Physis* ga steže u strastven zagrljaj. Iz toga zagrljaja nastaje sedam prvih hermafroditskih bića[28]. Tih sedam jasno se odnosi na ophodnice, a time i na kovine (sl. 154, 155; usp. i sl. 21 i 79), koje prema alkemističkome poimanju proizlaze iz hermafrodita Merkura.

411 U takvim vizionarskim slikama (*anthropos* zamjećuje svoj odražaj) izraženo je nesvjesno zbivanje projekcije autonomnoga sadržaja. Te su, dakle, mitske slike poput snova koji nam priopćuju i činjenicu da je došlo do projekcije kao i što se projicira. Ono što se projicira prema ondašnjim je svjedočanstvima božanski demon νοῦς, Bogočovjek, *pneuma* itd. Ukoliko je stajalište kompleksne psihologije realistično, to jest, ako se temelji na postavci da psihički sadržaji opstoje, označuju navedeni pridjevci nesvjesni udio osobnosti kojemu se pripisuje viša svjesnost a i nadmoć nad običnim ljudskim. Takvi likovi iskustveno uvijek izražavaju nadmoćne uviđaje

[27] Pojmovi νοῦς i πνεῦμα pomiješano se upotrebljavaju u sinkretizmu. Starije značenje pneume je vjetar, dakle, zračna pojava; odatle jednakovrijednost pojmova *aer* i *pneuma*. (Zeller, nav. dj., 3. dio, str. 23). Dok je u Anaksimena pratvar *aer* (Zeller, nav. dj., 1. dio, str. 713 i d.;, u Anaksagorina učenika Arhelaja Bog je ἀήρ i νοῦς. U Anaksagore stvoritelj svijeta je νοῦς, koji proizvodi vrtlog u kaosu i tako dovodi do razdvajanja etera i zraka (nav. dj., str. 687 i d.). Za pojam pneume u sinkretizmu usp. Leisegang, *Der Heilige Geist*, str. 26 i d.

[28] Schultz, *Dokumente der Gnosis*, str. 64; Reitzenstein, *Poimandres*, str. 50. — Prema novopitagorejcima hermafroditizam je također pridjevak božanstva. Usp. Nikomah (Zeller, nav. dj. 3. dio, str. 106).



154 Kralj sa šest ophodnica, odnosno, kovina.



155 Obnovljeni kralj *(filius philosophorum)*, kojemu se klanja šest ophodnica.

Kelley, *Tractatus duo de Lapide philosophourum* (1676)

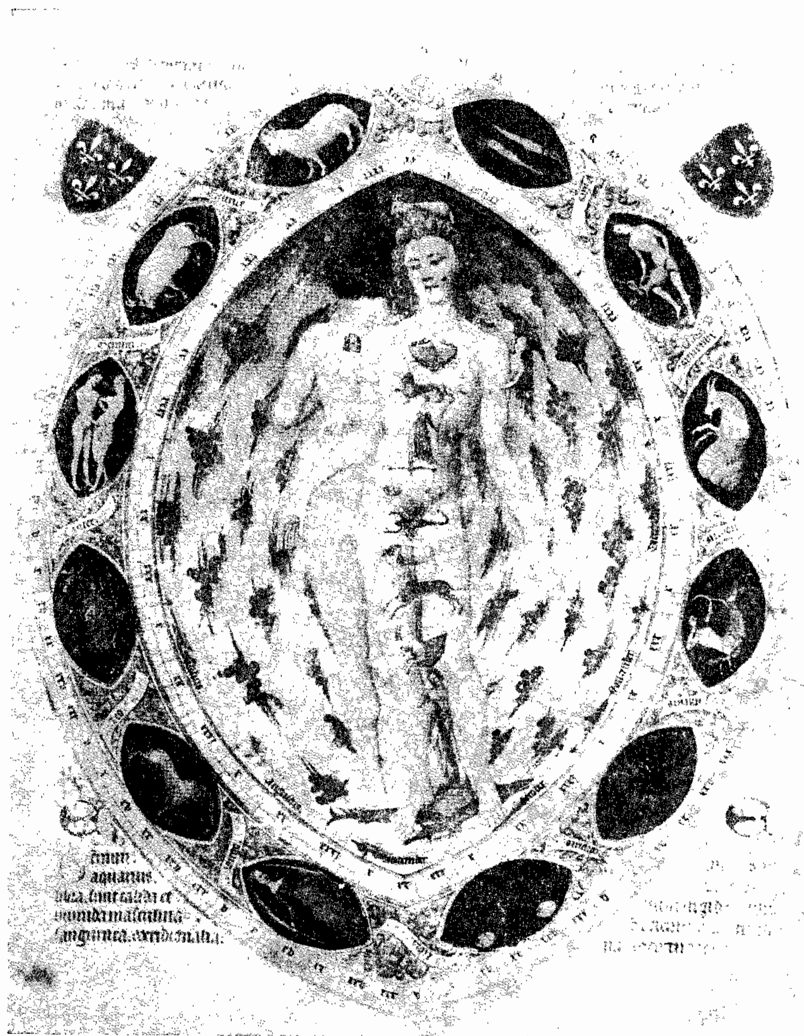
ili osobine koji još nisu svjesni i za koje je uopće dvojbeno smiju li se pridružiti čovjekovu ja u pravome smislu. Problem pripajanja može se nestručnjaku učiniti domišljatošću, ali on je zapravo veoma značajan. Neispravno pripajanje može prouzročiti opasna bujanja koja se nestručnjaku samo zato čine bezazlenim jer ne zna kakve duševne i vanjske nedaće bujanje može izazvati[29].

Tu je uistinu riječ o sadržaju koji se do najnovijih vremena veoma rijetko pripajao čovječjoj osobnosti. Velika iznimka je Krist. Kao υἱὸς τοῦ ἀνθώπου, čovječji sin, i kao θεοῦ υἱός, sin Božji, ozbiljuje on Bogočovjeka, a kao utjelovljenje logosa s pomoću pneumatskog začeća, on je pojava božanskoga νοῦς. 412

Kršćanska se, dakle, projekcija zbiva na nepoznatome u čovjeku, ili na nepoznatom čovjeku, koji time postaje nositeljem »strašne i nečuvene tajne«[30]. Usuprot tome, poganska projekcija ide dalje od čovjeka i usmjeruje se na nepoznato u tvarnome svijetu, nepoznatu tvar, koja je, poput izabrana čo- 413

[29] Napuhnuće kao stanje bujanja djeluje tako da se istodobno dolazi i odveć »visoko«. To može dovesti do napadaja vrtoglavice ili sklonosti padanja niz stepenice, uganuća noge, posrtanja preko pragova i stolica i sl.

[30] Berthelot, *Alch. grecs*, IV, XX, 8: τὸ μυστήριον τὸ φρικτὸν καὶ παράδοξον.



156 *Dyas* (dan i noć): simbolički prikaz analogije suncopasa i čovjeka.
Les très riches heures du duc de Berry (15. st.)



157 »Anima Mercurii«.
Figurarum aegyptiorum secretarum (18. st.)

vjeka, nekako ispunjena Bogom. I kao što se u kršćanstvu božanstvo krije u liku sluge, tako se u »filozofiji« krije u neuglednu kamenu. »Descensus spiritus sancti« ide u kršćanskoj projekciji samo do živa tijela odabranika, koji je zbiljski čovjek i zbiljski bog istodobno; nasuprot tome, u alkemiji silazak ide do tmine mrtve tvari koje donjim dijelovima, prema novopitagorejskome nazoru, upravlja zlo[31]. Zajedno s tvari zlo čini *dyas* (dvojstvo) (sl. 156). To dvojstvo ima žensku narav, to je »anima mundi«, ženska *Physis* koja čezne za zagrljajem Jednoga, monade, Dobroga i Savršenoga[32]. U Justinijanovoj gnozi ona je predstavljena kao edem, gore djevica, dolje zmija[33] (sl. 157). Ispunjena osvetom ona se bori s duhom (πνεῦμα) jer ju je ovaj u liku Tvorca, drugoga božanskog oblika, nevjerno napustio. Ona je »božanska duša zarobljena u počelima«, koju treba izbaviti[34].

C. DJELO IZBAVLJENJA

414 Kako su sve te mitske slike drama čovječje duše onkraj svijesti, *čovjek je i onaj koga treba izbaviti i izbavitelj sam.* Prva je formula kršćanska, druga alkemistička. U prvome slučaju čovjek potrebu izbavljenja pripisuje samome sebi i učinak izbavljenja, pravi ἆθλον ili »opus«, prenosi na autonomni božanski lik; u potonjem slučaju čovjek sebi pripisuje obvezu izvedbe izbavljujućega opusa, tako te stanje patnje koje je zbog toga potrebito izbavljenja, pripisuje »animae mundi« vezanoj u tvari[35].

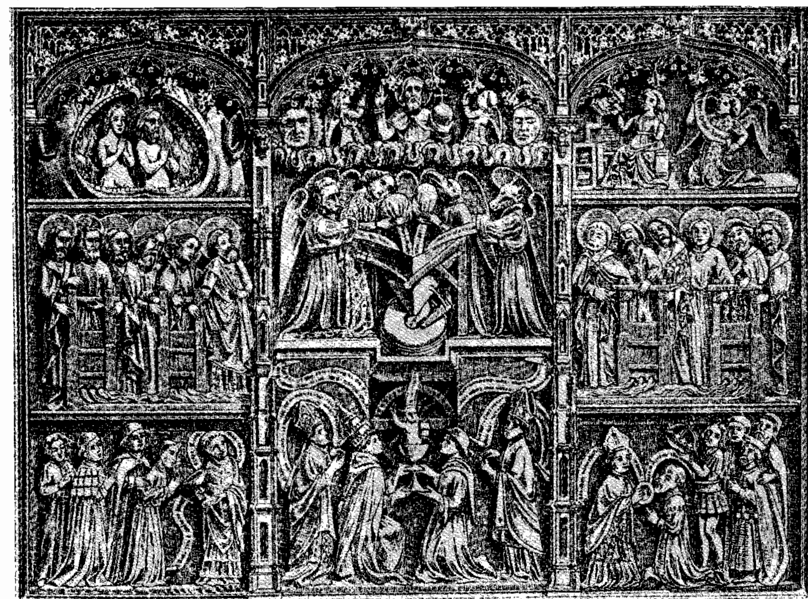
[31] Zeller, nav. dj., 3. dio, 2, str. 152.

[32] Zeller, nav. dj., 3. dio, 2, str. 98 i d. i 151.

[33] Hipolit, *Elenchos* V, 26,1. Motiv edema alkemija je prenijela na Merkura, koji se isto tako prikazuje gore kao djevica, a dolje kao zmija. Iz toga je kod Paracelsusa proizišla *Meluzina* (usp. Jung, *Paracelsus als geistige Erscheinung* [paragr. 179 i d.].

[34] Vidi izbavljenje i očišćenje ἐν τοῖς στοιχείοις συνδεθεῖσα θεία ψυχή u Sopheovoj raspravi (Berthelot, *Alch. grecs*, III, XLII, 1).

[35] U poznoj židovskoj (kabalističkoj) gnozi razvio se stav veoma sličan alkemiji. Usp. veoma dobar prikaz Ernsta Gauglera, *Das Spätjudentum*, str. 279 i d.



158 »Mlin hostijâ«. Četiri evanđelista sipaju u mlin »riječ« u obliku trakâ s izrekama, da bi se ona nakon mljevenja ponovo pojavila u kaležu kao mali Isus.

Slikovno-simbolički prikaz u *Evanđelju po Ivanu*, 1,14: »I riječ tijelom postala«. Glavni žrtvenik crkve u Tribseesu, Pomeranija (15. st.)

U oba slučaja izbavljenje je djelo (slika 158). U kršćanstvu 415
to su život i smrt Bogočovjeka, koji kao jedinstveni »sacrificium« dovodi do pomirbe između čovjeka potrebita izbavljenja i izgubljena u tvari i Boga. Mističko djelovanje samožrtvovanja Bogočovjeka proteže se općenito na sve ljude, ali djelotvorno samo na one koji su se ponizili u vjeri ili su odabrani božanskom milošću; ali, prema paulinskome nazoru, ono se kao *apokatastasis* proteže i na nečovječje stvorenje uopće, koje u nesavršenu stanju čeka na izbavljenje kao puki naravni čovjek. Kao nosilac duše utonule u svijet (u pût), čovjek stanovitim »sinkronizmom« zbivanja dolazi *in potentia* u vezu s Bogom u trenutku kada ovaj kao sin ulazi u Mariju, »virgo terra«, dakle, zastupnicu tvari (*materia*) u najvišem obliku, a *in potentia* potpuno je spašen u onome trenutku kada se vječni Sin Božji, pošto je pretrpio žrtvenu smrt, vraća ocu.

416 Ideologija toga misterija anticipirana je u mitovima o Ozirisu, Orfeju, Dioniziju, Heraklu i u mesijanskoj ideji u židovskom proročanstvu[36]. Te anticipacije sežu unatrag sve do prvobitnih junačkih mitova gdje je pobjeda nad smrću već značajan čimbenik[37]. Vrijedno je spomenuti i manje ili više sudobne projekcije na Atisa i Mitru. U povijesno osobnome liku Krista kršćanska se projekcija razlikuje od svih tih pojavnih oblika misterija izbavljenja i preobrazbe. U Kristu je utjelovljeno mitsko zbivanje, koje je time ušlo u prostor povijesti svijeta kao jedinstven povijesni i mistički događaj.

417 U božanskom junaku samo se božanstvo trudi oko svoje nesavršene patničke, žive kreacije; ono čak i samo preuzima patnju i tim žrtvenim činom izvodi »opus magnum«, ἆθλον izbavljenja i pobjede nad smrću. U pogledu provedbe toga potpuno metafizičkog djela čovjek zapravo ne može učiniti ništa odsudno. Pun vjere i pouzdanja on uzdiže pogled prema svojem Izbavitelju i trsi se oko nasljedovanja (*imitatio*), koje međutim nikada ne seže tako daleko da bi čovjek sam mogao postati izbavitelj ili barem samoizbavitelj. A potpuno nasljedovanje i obnova Krista u vjerniku nužno bi vodila tome zaključku. Ali o tome nema govora. Kada bi došlo do tog pripodobljenja, onda bi Krist bio taj koji se obnovio u vjerniku i zamijenio njegovu osobnost. S tim bismo se zaključkom zapravo morali zadovoljiti kada ne bi bilo crkve. Njezina ustanova ne znači ništa manje već neprekinut nastavak Kristova života i njegove žrtve. »Officium divinum«, ili prema benediktinskoj jezičnoj porabi, »opus divinum«, znači neprestano ponavljanje Kristove žrtve, čin izbavljenja, što uvijek ostaje jedinstvena žrtva koju je sam Krist prinio u vremenu i izvan svakoga vremena i uvijek će je iznova prinositi. Taj »opus supernaturale« prikazuje se u misnoj žrtvi. U obrednome činu svećenik u stanovitom smislu razjašnjava mističko zbivanje;

[36] Glavne točke su: bogočovječja narav *Ozirisa*, koji jamči za čovječju besmrtnost, njegove pšenične značajke, komadanje i uskrsnuće; u *Orfeja* krotidba nagonâ, ribar, dobar pastir, učitelj mudrosti, komadanje; u *Dioniza* narav vina, ekstatična očitovanja, riblja simbolika, komadanje i uskrsnuće; u *Herakla* poniženje pod Euritom i Omfalom, težak rad (poglavito izbavljenje patničkoga čovječanstva od zala), tvorba prostornoga križa djelima 7—10: jug — sjever/istok — zapad, okomica djelima 11 i 12 (usp. paulinski nagovještaj: *Ef* 3,18), samospaljivanje i »sublimatio« u božansko stanje.

[37] Usp. primjerice polinezijski mit o Mauiju (Hambruch, *Südseemärchen*, str. 289. Daljnje gradivo u Frobeniusa, *Das Zeitalter des Sonnengottes*.)

ali pravi djelatnik je Krist koji se žrtvuje uvijek i posvuda. Njegova se žrtvena smrt zbila doduše u vremenu, ali je ona zapravo nadvremensko zbivanje. Prema Tomi Akvinskome, misna žrtva nije nikakva »immolatio« (žrtvovanje) Kristova tijela, već prikaz žrtvene smrti[38]. Takvo bi poimanje bilo dostatno i susljedno, kada ne bi bilo preobrazbe prinesenih tvari, naime kruha i vina. Jer to prinošenje treba biti žrtva, »sacrificium« (»posvećenje«). Etimologija njemačke riječi za žrtvu, »Opfer«, čini se nejasnom; jer dvojbeno je potječe li od »offere« (prinositi) ili »operari« (djelovati, raditi). U antičkoj porabi »operari Deo« značilo je služiti ili žrtvovati Bogu. Ali ako je žrtva »opus«, ona je mnogo više nego »oblatio«, prinošenje tako skromnoga dara kao što su kruh i vino. To mora biti djelotvoran čin, pri čemu svećenikove obredne riječi dobivaju uzročno značenje. Stoga riječi konsekracije (qui pridie quam pateretur ... /U predvečerje svojih muka .../) ne valja shvatiti reprezentativno, već kao preobrazbeni »causa efficiens«. Zato je isusovac Lessius (+1623) riječi konsekracije nazvao »mačem« kojim se kolje žrtveno janje[39]. Takozvana teorija maktacije (klanja) zauzima u misnoj literaturi velik prostor, iako se u svojim često odbojnim izraslinama ne odobrava posvuda. Najjasniji je zasigurno grčki obred, kako ga opisuje solunski nadbiskup Nikola Kabasilas (+ oko 1363)[40]. U prvome (privremenom) dijelu mise kruh i vino ne nalaze se na glavnome žrtveniku, već na πρόθεσις, nekoj vrsti pomoćnog stolića. Svećenik tu reže komad kruha, uz riječi: »Poput jaganjca priveden je na klaoničku klupu.« Zatim stavlja komad na stol uz riječi: »Žrtvuje se jaganjac Božji.« U kruh se zatim utiskuje znak križa, i u nj se sa strane zarine maleno koplje; pritom se izgovaraju riječi: »I jedan od vojnika probode kopljem njegov bok te potekoše voda i krv.« Kod tih riječi miješaju se voda i vino u kaležu. Zatim slijedi »oblatio« u svečanoj povorci, pri čemu svećenik nosi prinesninu. (Tu δῶρον, dar, predstavlja davatelja; to jest, Krist kao žrtvovatelj također je i

[38] »...celebratio huius sacramenti est imago quadem repraesentativa passionis Christi, quae est vera eius immolatio«. (Slavljenje tog sakramenta stanovita je vrsta slike koja prikazuje Kristovu patnju, što je njegovo zbiljsko žrtvovanje.) *Real-Encyklopädie für prot. Theol. u Kirche* XII, str. 689, 35).

[39] To je poimanje primijenjeno u Beuronovu izdanju misala (str. X).

[40] Kramp, *Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie* str. 114.

žrtvovanik.) Svećenik, dakle, ponavlja tradicionalno zbivanje i ukoliko Krist u sakramentalnome stanju posjeduje »vita corporea actualis«[41], zbiljski tjelesni život, odigrava se i tako reći tjelesno usmrćenje[42] *(mortificatio)* njegova tijela. To se događa pod djelovanjem konsekracijskih riječi, koje izgovara svećenik i to, naime destrukcija prinesnine i »oblatio occisi ad cultum Dei« (»prinošenje usmrćenika na službu Božju«), dovodi do preobrazbe, transsupstancijacije. Preobrazba je »transmutatio« počelâ koja iz naravnoga, okaljanoga, nesavršenoga, tvarnoga stanja prelaze u suptilno tijelo. Kruh koji mora biti pečen iz pšenična brašna znači tijelo, dok vino kao krv znači dušu. Nakon preobrazbe komad hostije miješa se s vinom, čime se stvara »coniunctio« duše i tijela (sl. 159), živo tijelo Kristovo, to jest, jedinstvo crkve.

[41] »...vita corporea actualis sensitiva aut a sensibus pendens« (kardinal Cienfuegos — +1739 — u: *Real-Encykl.*, nav. dj., str. 696, 45.)

[42] Usp. žrtvovanje jaganjca u: *Vita S. Brendani:* »Dixitque sanctus Brendanus fratribus: 'Faciamus hic opus divinum, et sacrificemus Deo agnum immaculatum; quia hodie cena Domini est.' Et ibi manserunt usque in sabbatum sanctum Paschae. Invenerunt eciam ibi multos greges ovium unius coloris, id est albi, ita ut non possent terram videre prae multitudine ovium. Convocatis autem fratribus, vir sanctus dixit eis: 'Accipite quae sunt necessaria ad diem festum de grege.' Illi autem acceperunt unam ovem et cum illam ligassent per cornua, sequebatur quasi domestica, sequens illorum vestigia. At ille: 'Accipite, inquit, unum agnum immaculatum.' Qui cum viri Dei mandata complessent, paraverunt omnia ad opus diei crastine.« [I reče sveti Brendan braći: 'Izvršimo tu božansko djelo i žrtvujmo Bogu čisto janje, jer danas je večera Gospodnja.' I oni ostadoše tamo do Velike subote. Tamo su našli mnoga stada ovaca *jedne* boje, to jest bijele, tako da pred mnoštvom ovaca nisu vidjeli ni tlo. Svetac prizove braću te im reče: 'Uzmite iz stada ono što je potrebno za svetkovinu.' Ali oni uzeše jednu ovcu i kada su je svezali za rogove, trčaše ona za njima poput domaće životinje i slijeđaše njihov trag. A on reče: 'Uzmite čisto janje.' I kada su ispunili nalog Božjega čovjeka, pripremiše sve za sljedeći dan.] (str. 12). »Confestim tunc cantaverunt tres psalmos: *'Miserere mei Deus, et Domine refugium, et Deus Deus meus.'* Ad tertiam vero alios tres: 'Omnes gentes, Deus in nomine, Dilexi quoniam' cum alleluya. Deinde immolaverunt agnum immaculatum, et omnes venerunt ad communionem dicentes: 'Hoc sacrum corpus Domini, et Salvatoris nostri, sanguinem sumite vobis in vitam aeternam.'« [Odmah potom zapjevahu tri psalma: 'Smiluj mi se, Bože', i 'Gospode, utočište moje', i 'Bože, moj Bože'. Ali kao tercu tri daljnja: 'Vi, narodi', 'U tvoje ime, Bože', 'Jer ljubio sam', s alelujom. Zatim su žrtvovali čisto janje i svi dođoše na pričest, govoreći: 'Ovo je sveto tijelo Gospodina i našega Izbavitelja, uzmite njegovu krv za vječni život.'] (*La Légende latine de S. Brandaines*, str. 34).



159 »Coniunctio« duše s tijelom: crkvena verzija alkemističke svadbene kupelji.

Les grandes heures du duc de Berry (1413)

Sveti Ambrozije nazvao je preobraženi kruh »ljekarijom«. 418
To je φάρμακον ἀθανασίας, lijek besmrtnosti, koji u činu pričesti (*communio*) razvija u vjerniku djelovanje sukladno svojoj naravi: naime, sjedinjenje tijela s dušom. Ali to se događa u obliku liječenja duše (»et sanabitur anima mea«) i preobliko-

vanja tijela (»et mirabilius reformasti«). Što se time misli pokazuje misni tekst: »Podari nam kroz otajstvo te vode i vina da sudjelujemo u božanstvu onoga koji se udostojio postati dijelom našega čovječanstva: Isusa Krista« itd. (»Da nobis per hujus aquae et vini mysterium, ejus divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps, Jesus Christus ...«)

419 Neka mi bude dopušteno ubaciti na ovome mjestu osobnu napomenu: Kao protestantu bilo je za mene pravo otkriće kada sam prvi put čitao riječi Prikazanja: »Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condisti« (O Bože, koji si čudesno stvorio dostojanstvo čovječje puti) i »qui humanitatis nostrae fieri dignatus es particeps« (koji si se udostojio postati dijelom našega čovječanstva). U tome — tako reći transcendentalnome — štovanju čovjeka čini se da se skriva još i više toga. Jer ako Bog »dignatus est« sudjelovati u čovječjoj naravi, mogao bi se i čovjek držati dostojnim da bude sudionikom božanske naravi. U stanovitome smislu čini to već svećenik izvodeći tajnu žrtve, kada mjesto Krista prinosi sebe kao žrtvu, a pastva to čini jedući posvećeno tijelo i postajući tako tvarno dijelom božanstva.

420 Kada svećenik, izgovaranjem posvetnih riječi, izvršava preobrazbu on stvorevine kruh i vino oslobađa njihove elementarne nesavršenosti. Ta je misao posve nekršćanska; ali ona je alkemistička. Dok katoličko stajalište naglašuje djelotvornu nazočnost Krista, alkemičara zanima sudbina i bjelodano izbavljenje tvarî; jer u njihovoj tvari zarobljena je božanska duša i čeka na izbavljenje koje je dopada upravo u tome času. Ona se pojavljuje u liku »Sina Božjega«. Za alkemičara nije toliko čovjek potrebit izbavljenja koliko božanstvo što izgubljeno spava u tvari. Tek na drugome mjestu on izražava ufanje da će preobraženo tijelo i njemu samomu koristiti kao svelijek, »medicina catholica«, a isto tako ono će koristiti i »nesavršenim tijelima« (*corpora imperfecta*), primjerice, neplemenitim, »bolesnim« kovinama itd. Stoga njegova pozornost nije usmjerena na vlastito izbavljenje milošću Božjom, već na *oslobođenje Boga* iz tame tvari. Pošto je učinio to čudesno djelo, uživa usput blagodati njegova spasonosna djelovanja.

Može se i približiti djelu kao osoba potrebita izbavljenja; ali on zna kako njegovo izbavljenje ovisi o uspjehu djela, dakle, o tome da oslobodi božansku dušu. U tu su mu svrhu i potrebni meditacija, post i molitva; čak treba i pomoć Duha Svetoga kao πάρεδρος.[43] Ne treba se izbaviti čovjek, već tvar. Stoga i nije duh koji se pojavljuje u preobrazbi »čovječji sin«, već »filius Macrocosmi«, kao što veoma ispravno kaže Khunrath[44]. Dakle, ne proizlazi Krist iz te preobrazbe, već nepojmljivo tvarno biće, nazvano »kamen«, koje međutim, pored toga što posjeduje »corpus«, »animu«, »spiritus«, ima još i nadnaravne sile (sl. 214). Čovjek bi došao u kušnju da simboliku alkemističke preobrazbe objasni kao karikaturu službe Božje, kada ne bi bila poganskoga i još starijega podrijetla.

Tvar koja sadrži božansku tajnu svuda je, pa i u čovječjem 421
tijelu[45]. Lako se može do nje i posvuda se može naći; nalazi je se i u najgnusnijoj nečisti[46] (sl. 256). Stoga taj »opus« više nije obredni »officium« već ono djelo izbavljenja koje je sam Bog, preko Krista izvršio kao neki uzor na čovječanstvu, a koje sada filozof, što je primio »donum spiritus sancti«, to jest, božansko umijeće, prepoznaje kao svoj osobni »opus«. Alkemičari naglašavaju tu točku: »Onaj tko radi duhom nekoga drugog i plaćenom rukom, dobit će uradak dalek od istine, a obrnuto — onaj koji nekome drugom čini uslugu kao laboratorijski pomoćnik, nikada neće biti pripušten kraljičinim misterijima[47].« Tu bi se mogle navesti Kabasilasove riječi: »Slično kao što kraljevi, kada prinose dar Bogu, ovaj nose sami i ne dopuštaju da ga nose drugi.«

[43] Πάρεδρος, duh koji poslužuje. Tako Khunrath i drugi.

[44] *Hyleal. Chaos*, str. 59 *et passim*. Znatno stariji Morienus (*De transmut. met.* u: *Art. aurif.* II, str. 37) kaže: »In hoc enim lapide quatuor continentur elementa, assimilaturque Mundo, et Mundi compositioni« [U tome su kamenu sadržana četiri počela i on je nalik na svijet i na sastav svijeta].

[45] Morienus kaže kralju Kalidu (nav. dj., str. 37): »Haec enim res a te extrahitur: cuius etiam minera tu existis, apud te namque illam inveniunt, et ut verius confitear, a te accipiunt: quod quum probaveris, amor eius et dilectio in te augebitur. Et scias hoc verum et indubitabile permanere.« [Jer ta se stvar izvlači iz tebe: i ti se sastojiš iz njezine tvari, u tebi je nalaze, i točnije rečeno, od tebe je uzimaju: i kada je iskusiš, povećat će se tvoja požuda i ljubav prema njoj. I znaj, to će ostati istinito i nedvojbeno.]

[46] »... in stercore invenitur.«

[47] Maier, *Symbola*, str. 336.

422 Alkemičari su uistinu izraziti osamljenici[48]; svaki kaže svoje na svoj način[49]. Rijetko imaju učenike, a izravna predaja gotovo i ne postoji; isto tako nije dokazano postojanje nekih tajnih društava i štogod slično[50]. Svaki je vršio pokuse za sebe i patio zbog svoje osame. Zbog toga su se rijetko prepirali. U njihovim spisima gotovo i nema polemike, a način kako navode jedni druge otkriva začudnu načelnu suglasnost, čak i kada se ne može razumjeti u čemu je zapravo ta suglasnost[51]. U njih ima malo nadmudrivanja i pojmovnog cjepidlačenja, kakvi često nagrđuju bogoslovlje i filozofiju. Razlog tome vjerojatno je činjenica što »zbiljska« alkemija nikada nije bila posao ili zvanje, već istinski »opus«, koji se obavljao tihim, požrtvovnim radom. Stječe se dojam kao da je svaki pojedini pokušavao izraziti svoje osobno iskustvo, navodeći pritom ona »dicta« učiteljâ, koja su sadržavala štogod slično.

423 Od najstarijih vremena svi se slažu u tome da je njihovo umijeće sveto i božansko[52], te isto tako, da se njihovo djelo

[48] Khunrath (nav. dj., str. 410) kaže primjerice: »... i u laboratoriju radi sam za sebe, bez pomoćnika ili suradnika; kako Bog, koji ti je revno pomagao, ne bi i tebi oduzeo umijeće koje ne želi podariti njima.«

[49] »Quia nobis solis artem per nos solos investigatam tradimus, et non aliis...« (Geber, *Summa perfectionis* u: *Bibl. chem.* I, str. 557b.)

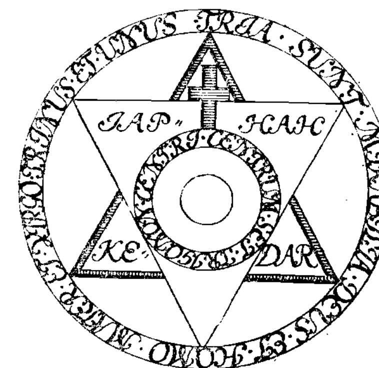
[50] Zanemarujem, naravno, pozne *rosenkreuzere**, kao i općinu Poimandra o kojoj govori Zosim. Između tih dvaju krajnjih razdoblja samo sam u *Practica Mariae Prophetissae* (*Art. aurif.* I, str. 323; usp. sl. 78) pronašao dvojbeno mjesto: »Interlocutor« Aros (Horos) pita Mariju: »ô domina obedisti *in societate* Scoyari: ô prophetissa an invenisti in secretis Philosophorum...« [O gospodarice, jesi li slušala društvo Scoyarusa i jesi li otkrila tajne filozofâ...] Riječ »scoyaris« ili »Scoyarus« podsjeća na tajanstvenog »Scayolusa« u Paracelsusa (*De vita longa*), gdje izričaj označuje *sljedbenika.* (»Scayolae« znače više duhovne sile ili načela. Vidi *Paracelsus als geistige Erscheinung* [paragr. 206 i d.]. Postoji li tu kakva veza? U svakome slučaju čini se da se misli na neko »societas«. Moguće je da je Marijina rasprava poprilično stara te da seže u rano doba, a time i do gnostičkih društava. Kod Agripe *(De incertitudine et vanitate scientiarum,* pogl. XC) spominje se alkemistička inicijacijska prisega, koja možda upućuje na postojanje tajnih društava. Waite *(The Secret Tradition in Alchemy)* dolazi do negativna rezultata. Više o tome vidi *Paracelsus* (nav. dj.).

* pripadnici teozofsko-mističke sljedbe u 17. i 18. st.

[51] *Turba philosophorum* poučan je u tom pogledu.

[52] »... magisterium nihil aliud est nisi arcanum et secretum secretorum Dei altissimi et magni« (Morienus, nav. dj., str. 39). »...donum et secretorū secretum Dei« (*Cons. coniugii* u: *Ars. chem.*, str. 56). »... divinum mysterium a Deo datum, et in Mūdo non est res sublimior post animam rationalē« (*Rosarium* u: *Art. aurif.* II, str. 280).

može završiti samo s Božjom pomoći. Ta je znanost dana samo nekolicini, i nitko je ne razumije ako mu Bog ili koji učitelj nije otvorio razumijeće[53]. Stečena spoznaja ne smije se priopćivati drugima, ako nisu dostojni takva znanja[54]. Kako je sve ono bitno izraženo u metaforama, može se priopćiti samo umnima koji posjeduju dar razumijeća[55]. A glupaci se daju zaslijepiti doslovnim poimanjem i receptima te zapadaju u pogreške[56]. Ako se čitaju knjige, ne smije se zadovoljiti jednom, već treba posjedovati mnogo knjiga[57]; jer



160 Simbol umijeća kao sjedinjenje oprekâ voda-oganj.
Eleazar, *Uraltes chymisches Werk* (1760)

[53] *Rosarium*, nav. dj., str. 212, 228.

[54] nav. dj., str. 219, 269.

[55] nav. dj., str. 230. Djabir (8. st.) misli da je alkemija nadređena svim drugim znanostima. »En effet, tout homme instruit dans une science quelconque, et qui n'a point donné une partie de son temps à l'étude de l'un des principes de l'oeuvre, en théorie ou en pratique, possède une culture intellectuelle absolument insuffisante.« (Berthelot, *Chimie au moyen âge,* III, str. 214). Za Djabira se drži da je bio kršćanin ili sabejac. (Vidi i Ruska, *Die siebzig Bücher des Gabir ibn Hajjan,* str. 38). Na um apelira i Sinezije (Berthelot, *Alch. grecs,* II, III, 16). Olimpiodor čak uspoređuje umijeće s božanskim umom (nav. dj., II, IV, 45), te isto tako apelira i na inteligenciju svojega općinstva (nav. dj., 55). I Kristijan naglašuje um (nav. dj., VI, I, 4 i VI, II, 2). *Aurora,* II (Prolog) u *Art. aurif.* I, str. 185, također naglašuje: »oportet intellectum valde subtiliter et ingeniose acuere« [razum valja izoštravati veoma pomno i spretno].

[56] *Rosarium* u: *Art. aurif.* II, str. 210.

[57] »Librorum magnam habeat copiam«. (Hoghelande, *De alch. diff.* u: *Bibl. chem.* I, str. 342a).

»jedna knjiga otvara drugu«[58]. Isto tako, valja čitati pomno, od odlomka do odlomka; tako će se doći do otkrićâ[59]. Za nazivlje priznaju da je posve nepouzdano[60]. Čovjeku to zgodimice kazuje san koji je tražena tvar[61]. »Materia lapidis« može se naći Božjim nadahnućem[62]. Obavljanje umijeća težak je put[63] i najduži put[64]. Umijeće nema nikakvih neprijatelja osim neznalica[65].

424 Razumije se samo po sebi da u alkemističkoj literaturi, kao i u svakoj drugoj, ima dobrih i loših autora. Ima i šarlatanskih, suludih i opsjenarskih tvorevina. Takvi se manjevrijedni spisi lako mogu prepoznati po svojim nebrojenim receptima, nebrižljivu i neuku oblikovanju, svojoj nametljivoj tajnovitosti, zastrašujućoj neduhovitosti i po besramnom ustrajavanju na zlatotvorstvu. Dobre se knjige uvijek prepoznaju po marljivosti, brižljivosti i po vidljivu duhovnom naporu autora.

[58] »Rasis ... dixit: Liber enim librum aperit« (navodi Petrus Bonus, *Margarita pretiosa*, pogl. VIII, u: *Bibl. chem.* II, str. 33b).
[59] *Rosarium*, nav. dj., str. 230.
[60] nav. dj., str. 211, 243, 269.
[61] »Aqua Philosophica tibi in somno aliquoties manifestata« (Filozofska voda što ti se toliko puta javljala u snu). (Sendivogius, *Parabola*, u: *Bibl. chem.* II, str. 475b).
[62] Figulus, *Rosarium novum olympicum*, drugi dio, str. 33.
[63] Figulus, *Tractatulus rhythmicus*, nav. dj., prvi dio, str. 210.
[64] *Rosarium*, nav. dj., str. 230.
[65] Arnaldus de Villanova u: *Rosarium*, nav. dj., str. 210.

4. MATERIA PRIMA

A. OZNAKE TVARI

Temelj opusa je *materia prima*, koja je jedna od najčuvenijih tajni alkemije. To i ne začuđuje toliko, budući da ona predstavlja nepoznatu tvar koja nosi projekciju autonomnoga duševnog sadržaja. Takva tvar nije, naravno, mogla biti naznačena, jer projekcija polazi od pojedinca te je stoga uvijek iznovice drukčija. Zato i nije ispravno tvrditi da alkemičari nikada nisu rekli što je *prima materia;* oni su, naprotiv, davali tek odveć mnogo naputaka te su na taj način beskrajno protuslovili sami sebi. Za jedne je *materia prima* bila živa, za druge rudača, željezo, zlato, olovo, sol, sumpor, ocat, voda, zrak, oganj, zemlja, krv, voda života, lapis (kamen), otrov, duh, oblak, nebo, rosa, sjena, more, majka, Mjesec, zmaj, Ve- 425



161 »Materia prima« kao Saturn koji proždire vlastitu djecu.
Mutus liber (1702)



162 Odriješene opreke u kaosu. »Kaos« je jedna od oznaka »primae materiae«.

De Marolles, *Tableaux du temple des muses* (1635)

nera, kaos, mikrokozmos (sl. 162). Rulandov leksikon daje čak pedeset inačica koje bi se još mogle znatno umnožiti.

Osim tih, djelimice kemijskih a djelimice mitoloških ozna- 426
ka, postoje i »filozofske« koje upućuju na dublje značenje. Tako u Komariosovu traktatu nalazimo oznaku »Had«[1]. U Olimpiodora crna zemlja sadrži »od Boga prokletog« (θεοκατάρατος). »Consilium coniugii« kaže da je otac zlata i srebra, dakle, njihova »prima materia«, »živo biće *(animal)* zemlje i mora« ili »čovjek«, odnosno, »dio čovjeka«, primjerice njegova kosa, krv itd. Za Dorna *prima materia* je »adamica« i — prema Paracelsusu — »limbus microcosmicus«. Tvar kamena nije za njih »ništa drugo već ognjeni i savršeni *mercurius*«, pravi hermafroditski Adam i mikrokosmos (= čovjek). Hermo Trismegist nazvao je kamen »siročetom«[2]. Kako je Dorn Paracelsusov učenik, njegovo bi se poimanje moglo odnositi na nauk o *anthropos*-u njegova učitelja. U vezi s tim moram čitatelja uputiti na moju raspravu »Paracelsica«. Veze između čovjeka i *primae materiae* spominju i drugi autori, ali ja sve neću navoditi.

Merkurski zmaj označen u grčkoj alkemiji kao ἓν τὸ πᾶν po- 427
služio je kao povod za označivanje prve tvari kao *unum, unica res*[3], monada[4], te za izreku u »Liber Platonis quartorum« da je čovjek podoban za dovršenje djela, jer posjeduje jed-

[1] Berthelot, *Alch. grecs*, IV, XX, 8.

[2] *Congeries Paracelsicae chemicae* u: *Theatr. chem.* I, str. 578. Na istome mjestu objašnjava Dorn: »Mercurium istum componi corpore, spiritu, et anima, eumque naturam elementorum omnium, et proprietatem assumsisse. Quapropter ingenio et intellectu validissimis adseverarunt suum lapidem esse animalem, quem etiam vocaverunt suum *Adamum*, qui suam invisibilem Evam occultam in suo corpore gestaret« itd. [Onaj Merkur sastoji se iz tijela, duha i duše i poprimio je narav i osobine svih počela. Stoga su neobičnim oštroumljem i razborom uvjeravali kako je njihov kamen živo biće koje su nazivali i svojim Adamom, što svoju nevidljivu Evu nosi skrivenu u tijelu.] Hoghelande kaže: »Uspoređivali su prvu tvar *(prima materia)* sa svime, s muškim i ženskim, s *hermafroditskim čudovištem*, s nebom i zemljom, tijelom i duhom, kaosom, mikrokozmosom, s *massom confusom;* koja sadrži sve boje, a možda i sve kovine, od koje nema ništa čudesnijeg na svijetu, jer oplođuje samu sebe, začinje sama od sebe i samu sebe rađa« *(De alch. diff.* u: *Theatr. chem.* (1602) I, str. 178 i d.).

[3] *Tractatus aureus* u: *Mus. herm.*, str. 10 i mnoga druga mjesta.

[4] Dee, *Monas hieroglyphica* u: *Theatr. chem.* (1602) II, str. 218 i d. Kod Aegidiusa De Vadisa (*Dialogus* u: *Theatr. chem.* II, str. 110) »monada« je djelotvorna »forma« u tvari. Khunrath (*Amphitheatrum*, str. 203) piše: »...in Cabala, est hominis ad Monadis simplicitatem reducti, cum Deo, Unio: id

nostavno, naime, dušu[5]. — Mylius opisuje prvu tvar kao »elementum primordiale.« Ona je »čist subjekt i jedinstvo oblika«, koje može poprimiti bilo koji oblik (»in quo retinetur qualibet forma cum possibilitate«)[6].

428 U drugoj verziji »Turbe«[7] kaže Eximindus:

»Obznanjujem vama, sinovima nauka, da je početak sveg stvorenja stanovita prva, vječna i beskrajna narav koja sve kuha i svime vlada i koje djelovanje i trpljenje poznaju i spoznaju samo oni kojima je znano sveto umijeće.«[8]

429 U Pjesmi IX, »Turba«[8], »Eximenus« daje nauk o stvaranju sukladan Bibliji (stvaranje »riječju«), koji je posve oprečan ovome i prema kojemu je početak »natura perpetua et infinita«. »Rosarium« naziva prvu tvar *(prima materia)* »radix ipsius« (korijen sebe same). Njezin je, dakle, korijen u njoj samoj, te je stoga autonomna i ne ovisi ni o čemu.

B. *INCREATUM*

430 Kao »radix ipsius« *prima materia* je istinski »principium«, a otuda samo je korak do Paracelsusova nazora da je ona »increatum« (nestvoreno). U djelu »Philosophia ad Athenienses« Paracelsus kaže kako je ta jedinstvena *(unica)* tvar velika tajna bez ikakve elementarne naravi. Ona ispunjava cijelo »regio aetherea«. Ona je majka počelâ i svih stvorenja (sl. 163). Taj se misterij ne može ničim izraziti, a nije ni stvoren *(nec etiam creatum fuit)*. Taj nestvoreni misterij Bog je tako priredio *(praeparatum)* da ovome (misteriju) u budućnosti ništa neće biti slično te da se nikad neće vratiti onome što je bio[9]. On je, naime, pokvaren, te se više ne može ponovo

in Physico-Chemia ad Lapidis nostri... cum Macrocosmo... Fermentatio.« [...u kabali to je sjedinjenje čovjeka s Bogom koji su jedan s drugim pojednostavnjeni u monadu: u fiziko-kemiji to je vrenje (čovjeka) s mikrokosmosom, koji se svodi (do jednostavnosti našega kamena)]. Slično govori i »Confessio« *(Hyleal. Chaos,* str. 33 i d. i 204), gdje je »monada« isto tako više simbol dovršena kamena. Dorn *(De spagirico artificio* u: *Theatr. chem.* [1602] I, str. 411) kaže: »In uno est enim unum et non est unum, est simplex, et in quaternario componitur.« [Jer u jedome je jedno, i ono nije Jedno, ono je jednostavno, i spojeno u četverstvu.] U nauku o »jednostavnome« on je pod snažnim utjecajem *Liber quartoruma.* (Jednom spominje i magiju.) Ali na istome mjestu Dorn upotrebljava izričaj »monas« i za cilj: »A ternario et quaternario fit ad monadem progressus«. [Napredak ide od trojstva i četverstva do jednoće.] Oznaka »lapis« posvuda u literaturi upotrebljava se za oznaku početka i cilja.

[5] *Theatr. chem.* V, str. 130.

[6] *Phil. ref.,* str. 174.

[7] *Art. aurif.* I, str. 66. Eximindus (odnosno Eximidius u prvoj verziji) jest iskrivljeno od Anaksimen i Anaksimander.

[8] *Turba* (prir. Ruska), str. 116.



163 Zemlja kao »prima materia« koja hrani sina mudracâ.
Mylius, *Philosophia reformata* (1622)

[9] Dornov prijevod: »Increatum igitur mysterium hoc fuit ab altissimo opifice Deo preparatum, ut ei simile nunquam futurum sit, nec ipsum unquam rediturum, ut fuit.« *(Physica genesis* u: *Theatr. chem.* (1602) I, str. 380). Odgovarajuće mjesto u Paracelsusa glasi: »...dakle, nestvoren *mysterium magnum,* kojega je pripremio najviši umjetnik, i nijedan neće biti isti niti će se ikad ponoviti. Jer, jednako kao što sir nikad ponovo ne postaje mlijekom, tako se ni ta pretvorba nikad neće vratiti u prvotne tvari.« *(Philosophia ad Athenienses,* Sudhoff XIII, str. 390).

stvoriti (što bi se moglo odnositi na istočni grijeh). Prvotni tekst Dorn je preveo po smislu[10].

431 Autonomija i vječnost *primae materiae* upućuje kod Paracelsusa na božanstvu doraslo načelo, koje odgovara jednoj »dea mater«. Kako Paracelsus pomiruje takvo poimanje sa svojom kršćanskom vjeroispoviješću njegova je osobna stvar, a osim toga ne i jedina koju ima na duši. Po svojoj neobičnosti zanimljiva tumačenja »Aquarium-a sapientum-a«[11] (koja »Aurora consurgens« gotovo i nije nadmašila) nastavljaju Paracelsusovo razmišljanje (ne pozivajući se na autora). Tako *Mih* 5,2 govori o *prima materia:* »Ona potječe iz davnih vremena, iz nezapamćenih dana.« (Vulgata ima »egressus eius ab initio, a diebus aeternitatis«.) Također se kaže: »Prije nego je Abraham bio, Ja Jesam.« (*Iv* 8,58). Iz toga proizlazi da kamen nema početka, već od pamtivijeka posjeduje svoj »primum Ens«, te da će bez kraja vječno opstojati. Ali da bi se to ispravno shvatilo, valja dobro otvoriti dušu i duh te točno promatrati i spoznavati s pomoću unutrašnjega svjetla. To je svjetlo od samoga početka Bog zapalio u naravi i u našemu srcu[12]. Isto tako, nastavlja autor, kao što kamen zajedno sa svojom tvari ima tisuću imena te se stoga naziva »čudesnim«, mogla bi se ista imena ponajvećma izreći za Boga[13], što autor uistinu i čini. Tim, za kršćansko uho nečuvenim, zaključkom

[10] Paracelsus (nav. dj.): »Taj *mysterium magnum* bijaše majka svih počelâ, a isto tako, u tima, i baka svih zvijezda, stabala i stvorova od krvi i mesa. Jer kao što majka rađa djecu, tako se iz njega, *mysterium*-a *magnum*-a, rađaju sva stvorenja, osjetljiva i neosjetljiva, i sva druga slična oblika, te je *mysterium magnum* jedinstvena majka svih smrtnih stvari i sve one potječu od nje« itd. (nav. dj., str. 391): »Budući da su, dakle, sve smrtne stvari izrasle i potekle iz *mysterium*-a *increatum*-a, razumljivo je da nijedan stvor nije stvoren ranije i kasnije ili zasebno, već su svi stvoreni zajedno. Jer najviši *arcanum* i velika dobrota Stvoriteljeva stvorili su sve stvari u *increatum*-u, ne oblikom, ne u bîti, ne u kakvoći, već su one bile u *increatum*-u, poput slike u drvu. Iako se ona ne može vidjeti dok se preostalo drvo ne odsiječe; nakon toga slika se prepoznaje. Dakle, ni *mysterium magnum* ne može se shvatiti drukčije, osim ako ponekad tjelesno i neosjetljivo svojim razdvajanjem ne poprime vlastiti oblik i lik.«

[11] *Mus. herm.*, str. 73 i d. Ovdje moram ispraviti pogrešku koja mi se potkrala u djelu *Paracelsus als geistige Erscheinung* [paragr. 231]: Osim tamo spomenutih autora i *Aquarium* se, također negativno, osvrće na povijest krivovjerstva.

[12] nav. dj., str. 106 i d.

[13] nav. dj., str. 111.

tek se ponavlja ono što je već jasno rečeno u »Liber Platonis quartorum«: »Res ex qua sunt res est Deus invisibilis, et immobilis[14].« »Res« znači predmet božanskoga umijeća. Međutim, do tog je zaključka *expressis verbis* dopro tek malen broj filozofa; ali na taj način njihove naznake i zastiranja postaju znatno prozirniji. Taj je završetak bio i psihološki neizbježan jer nesvjesno zbog svoje nepoznatosti posvuda mora koincidirati sa samim sobom; zbog nedostatka spoznatljivih svojstava nijedno se nesvjesno ne može razlikovati od nekog drugog nesvjesnoga. Ovdje nije posrijedi logička domišljatost već veoma zbiljska i praktički značajna pojava: naime, pojave identiteta i identifikacije u društvenom životu što počivaju na zajedništvu (nerazlikovnosti) nesvjesnih sadržaja. Takvi sadržaji neodoljivo uzajamno privlače pojedince koji su njima opsjednuti i okupljaju ih u manje ili veće skupine koje lako mogu nabujati poput lavina.

Navedeni primjeri pokazuju da su alkemičari postepeno u 432
tvar projicirali i ideju najviše vrijednosti, to jest, ideju božanstva. Na taj je način najviša vrijednost povezana s tvari te je, s jedne strane, stvoreno polazište za razvoj prave kemije a, s druge strane, polazište za razvoj novijega filozofskog materijalizma sa svim onim psihološkim posljedicama koje sa sobom nužno donosi okretanje slike svijeta za sto i osamdeset stupnjeva. Iako nam je danas alkemija daleka, ne bi ni u kom slučaju trebalo potcjenjivati duhovno-povijesno značenje koje je ona imala za srednji vijek. A novi vijek je dijete srednjega vijeka koje se ne odriče svojih roditelja.

C. POSVUDAŠNJOST I SAVRŠENOST

Prima materia ima značaj posvudašnjosti: ona se uvijek i po- 433
svuda može naći; znači, projekcija se uvijek i posvuda može odvijati. George Ripley, engleski alkemičar (1415(?)—1490) piše: »Mudraci kažu onima koji traže da nam ptice i ribe

[14] [Stvar iz koje nastaju stvari jest nevidljivi i nepomični Bog.] *Theatr. chem.* V, str. 145.

donose[15] lapis, svaki ga čovjek ima, on je na svakome mjestu, u tebi, u meni, u svakoj stvari, u vremenu i prostoru[16]. On se nudi u jeftinu obliku (*vili figura*). Iz njega nastaje naša vječna voda[17] (*aqua permanens*).« Jer, »materia prima« prema Ripleyu je voda; ona je tvarno načelo svih tijela[18], pa i Merkurova[19]. Ona je *hyle*, koja je stvaralačkim činom Božjim nastala iz kaosa kao tamna kugla[20] (*sphaericum opus*) (sl. 34)[21]. Kaos je »massa confusa« iz koje izlazi kamen (sl. 125, 164 i druge). Tvarna voda sadrži skriveni elementarni oganj[22]. U raspravi »De sulphure«[23] počelo zemlja sadrži »Ignis Gehennalis« kao unutrašnju opreku. Pakleni oganj. U Hortulanusa kamen proizlazi iz »massae confusae«, koja u sebi sadrži sva počela[24] (usp. sl. 162). Kao što je svijet nastao iz »chaos-a confusum-a«[25], tako iz ovoga nastaje i kamen[26]. U ideji

[15] Usp. Grenfell i Hunt, *New Sayings of Jesus*, str. 15 i d.: »Isus kaže: (Pitate? tko su ti) što nas vuku (u kraljevstvo, ako) je kraljevstvo na nebu? ... *ptice zraka*, i sve životinje ispod zemlje i na zemlji i *ribe u moru*...«

[16] Ripley, *Opera*, str. 10.

[17] nav. dj., str. 130.

[18] nav. dj., str. 369.

[19] nav. dj., str. 427.

[20] nav. dj., str. 9.

[21] U *Ripley-Scrowle* (Britanski muzej, ruk. add. 5025) vodena je kugla prikazana sa zmajevskim krilima (v. sl. 228). U *Verses belonging to an emblematical scrowle* (*Theatr. chem. Brit.*, str. 376) govori »spiritus Mercurii«: »Of my blood and water I wis, / Plenty in all the world there is. / It runneth in every place; / Who it findeth he hath grace: / In the world it runneth over all, / And goeth round as a ball.« / [O svojoj krvi i vodi znam da ih na svijetu ima u izobilju. One teku na svakome mjestu; blažen tko ih nađe: teku posvuda po svijetu i kruže poput lopte.]

[22] Ripley, *Opera*, str. 197.

[23] *Mus. Herm.*, str. 606.

[24] Hortulanus, *Commentariolus* u: *De Alchemia*, str. 366.

[25] Usp. Aegidius de Vadis, *Dialogus* u: *Theatr. chem.* (1602) II, str. 101: Kaos je *materia confusa.* Ta je *materia prima* nužna za umijeće. U njoj su, u nesređenu stanju, pomiješana četiri počela, jer su zemlja i voda, koje su teže od drugih počela, prodrle do Mjesečeva kruga, a oganj i zrak koji su lakši od drugih, sišli su do središta Zemlje, zbog čega se takva *materia* s pravom naziva nesređenom. Na svijetu je ostao samo dio te nesređene tvari i taj je svima poznat i javno se prodaje.«

[26] Hortulanus, nav. dj., str. 371.



164 Merkur, stojeći na okruglome kaosu, s vagom kao znakom za »pondus et mensura«.
»Okruglo« je prefiguracija zlata.
Figurarum aegyptiorum secretarum (18. st.)

vodene kugle što se okreće odzvanjaju novopitagorejske predodžbe: u Arhite svjetska je duša krug ili kugla[27]; u Filolaja ona svojim okretanjem vodi svijet uokolo[28]. Prvotna slika na-

[27] Zeller, *Philosophie der Griechen*, III, 2 dio, str. 120.

[28] nav. dj., str. 102; isto tako str. 154.



165 »L'occasione«: Merkur na zemaljskoj kugli (»okruglome«); pored njega *caduceus* i rogovi obilja koji predočuju bogatstvo njegovih darova.
Cartari, *Le Imagini de i dei de gli antichi* (1583)

lazi se u Anaksagore, gdje νοῦς izaziva vrtlog u kaosu. Značajna je Empedoklova kozmogonija, u kojoj sjedinjenjem nejednakoga (pod utjecajem φιλία) nastaje σφαῖρος (kugloliko biće). Njegova oznaka kao εὐδαιμονέστατος θεός, najblaženiji Bog, baca posebno svjetlo na savršeno, »okruglo« biće lapisa[30], koji proizlazi i iz početne kugle kada ova već i sama jest; zbog toga se i *prima materia* češće naziva lapis (sl. 164 i 165). Ali prvo je stanje prikriveno stanje, koje se umijećem i milošću Božjom može prevesti u drugo, pojavno. Stoga se *prima materia* ponekad poklapa s pojmom prvotnoga stanja procesa, naime sa crnoćom *(nigredo)*. To je onda crna zemlja u koju se, poput zrna pšenice, posije zlato ili lapis (sl. 48). To je crna, magički plodna zemlja, koju je Adam ponio sa sobom iz raja, nazvao je *antimon* i označio kao »crno, crnje od crnoga« *(nigrum nigrius nigro)*.[31]

D. KRALJ I KRALJEVIĆ

Kao što u *hyle* leži skrivena ognjena jezgra, tako u tamnoj 434
vodenoj dubini mora leži kraljević, kao mrtav, ali ipak on živi i doziva iz dubine[32] (sl. 166): »Onoga tko me spasi iz vode i preveze na suho, usrećit ću trajnim bogatstvima[33].«

[29] nav. dj., I, str. 687.

[30] I kao »piscis rotundus« u moru (*Allegoriae super librum Turbae* u: *Art aurif.* I, str. 141.

[31] Maier, *Symbola*, str. 379 i d.

[32] »... ex profundo clamat« (nav. dj., str. 380).

[33] Usp. početak sedme parabole u: *Aurora* I, pogl. XII: »Convertimini ad me in toto corde vestro, et nolite abiicere me, eo quod *nigra* sum et *fusca*, quia decoloravit me Sol ⟨*Pj* 1,5 i d.⟩, et abyssi operuerunt faciem meam ⟨*Jon* 2,6⟩ et terra infecta et contaminata ⟨*Ps* 105,38⟩ est in operationibus meis, quia tenebrae factae sunt super eam ⟨*Lk* 23,44⟩ pro eo quod infixa sum *in limo* profundi ⟨*Ps* 68,3⟩, et substantia mea *non est aperta*, propterea de profundis clamavi ⟨*Ps* 129,1⟩, et de abysso terrae voce mea ad vos omnes qui transitis per viam, attendite et videte, si quis similem mihi invenerit ⟨*Tuž* 1,12⟩, dabo in manum suam stellam matutinam ⟨*Otk* 2,28⟩.« [Obratite mi se cijelim srcem i ne odbacujte me zato što sam garava, to me je Sunce opalilo; bezdani pokriše moje lice, a zemlja je okaljana i nečista u mojim djelima, jer ju je bila prekrila tama, jer potonuh u blatu dubine i moja



166 U pozadini: kralj mora zazivajući u pomoć; sprijeda: njegov obnovljeni lik s »okruglim« *(rotundum)* i »golubicom Duha Svetoga« *(columba spiritus sancti).*

Trismosin, *Splendor solis* (1582)

Vidljiva je veza s »rexom marinusom« u »Visio Arislei«[34]. Arisleus[35] priča o svojoj pustolovini kod »morskoga kralja«, u kojega carstvu ništa ne uspijeva i ništa se ne rasplođuje. Jer tamo nema filozofâ. Samo se istovrsno[36] miješa; zbog toga ne dolazi do rađanja. Tako kralj, na filozofski savjet, mora pariti Thabritiusa[37] s Beyom, svoje dvoje djece što ih je nosio u svojemu mozgu[38] (sl. 167). 435

To što je kralj »exanimis«, to jest mrtav, ili njegova zemlja neplodna, znači da je skrovito stanje stanje pritajenosti i mogućnosti. Tmina i morska dubina neće značiti ništa drugo već nesvjesno stanje sadržaja koji je projiciran nevidljiv. Ako takav sadržaj pripada cjelini[39] osobnosti i ako se projekcijom samo prividno izdvoji iz cjeline, između svijesti i projicirana sadržaja uvijek dolazi do privlačenja. To se većinom očituje u obliku očaranja. Alkemistička alegorija izražava tu činjenicu kraljevim zovom u pomoć iz dubine otcijepljena i nesvjesna stanja. Svijest bi trebala slijediti taj zov; kralju bi »operari regi« trebalo učiniti uslugu, jer to ne bi bila samo mudrost, 436

tvar nije otvorena. Stoga vičem iz dubine i iz bezdana zemlje moj glas govori svima vama što prolazite putem: Pazite i pogledajte me, ako je itko od vas našao ikoga meni nalik, dat ću mu jutarnju zvijezdu.] U zagradama naznačena su odgovarajuća mjesta iz Vulgate.

[34] *Art. aurif.* I, str. 146 i d.

[35] Usp. Ruska, *Turba,* str. 23. Arisleus je arapskom transkripcijom iskrivljeno ime Archelaos (Arhelaj). To bi mogao biti bizantijski alkemičar iz 8—9 st. On je ostavio pjesmu o svetome umijeću. Ali kako se *Turba,* koju pripisuju Arisleusu, oslanja na arapsku predaju — kao što pokazuje Ruska — valja pretpostaviti da je Arhelaj, znatno stariji. Ruska ga stoga poistovjećuje s Anaksagorinim učenikom (nav. dj. str. 23). On zamišlja — što je za alkemičara posebice zanimljivo — νοῦς pomiješan sa zrakom: ἀέρα καὶ νοῦν τὸν θεόν (Stobaeus, *Eclogarum,* I, str. 56).

[36] Parenje jednakoga s jednakim nalazimo već u Heraklita. (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* I, str. 79[10].) [Ova napomena počiva na jednoj zabludi.]

[37] Isto i Gabricus, Cabricus, Cabritis, Kybric; arap. *kibrīt* = sumpor. — Beja, Beya, Beua; arap. al-baidā = bijela. (Ruska, *Turba,* str. 324).

[38] »Ego tamen filium et filiam meo in cerebro gestavi.« (*Visio Arislei* u: *Art. aurif.* I, str. 147). Kod Maiera *(Symbola,* str. 343 i d.) posrijedi je rodoskvrnuće s majkom, jer se tamo Gabritius povjerava svojoj majci Izidi — stoga što nema nijednoga drugog para te vrste. To je bjelodano par htoničkih bogova (simbolizirajući pritajene opreke u prvoj tvari), koji slavi *Hierosgamos.*

[39] »Cijelo« ili »sebstvo« obuhvaća svjesne i nesvjesne sadržaje. Usp. Jung, *Die Beziehungen.)*

CONIVNCTIO SIVE
Coitus.



O Luna durch meyn vmbgeben/vnd süsse mynne/
Wirstu schön/starck/vnd gewaltig als ich byn.
O Sol/du bist vber alle liecht zu erkennen/
So bedarffstu doch mein als der han der hennen.

167 Alegorija sjedinjenja duševnih opreka
u alkemističkome umijeću.
Rosarium philosophorum (1550)

već i spas[40]. Ali to znači nužnost silaska u mračan svijet nesvjesnoga, obredni čin κατάβασις εἰς ἄντρον, pustolovina noćne plovidbe (sl. 69, 170, 171) koje je cilj i završetak obnova života, uskrsnuće i pobjeda nad smrću (sl. 172, 174, 177). Arisleus

[40] »Divitae« i »salus« treba kod filozofâ shvatiti i kao »bona futura« duhovne vrste, kao spas duše, i kao tjelesnu dobrobit, za što postoje brojne potvrde. Ne treba zaboraviti da alkemičaru nije nipošto stalo do toga da se ćudoredno muči smatrajući se grešnom ništicom i držeći da će se bespriјekornim, ćudorednim ponašanjem približiti Božjem nastojanju oko izbavljenja. On sebe nalazi u ulozi »izbavitelja« čiji je »opus divinum« više nastavak božanskoga djela izbavljenja negoli zaštitna mjera protiv mogućega prokletstva na posljednjem sudu.

i njegova pratnja upuštaju se u pothvat koji prvo završava katastrofom, naime, smrću Thabritiusovom. Ta je smrt kazneni posljedak rodoskvrnoga »coniunctio oppositorum« (sl. 223, 226). Par brat-sestra alegorija je za zamisao o oprekama uopće. Te mnogostruko variraju kao suho-vlažno, vruće-hladno, muško-žensko, Sunce-Mjesec, zlato-srebro, živa-sumpor, okruglo-četvrtasto, voda-oganj, ishlapljiv-težak, tjelesno-duhovno itd.[41] »Regius filius« pomlađeni je oblik oca-kralja. Mladić se rado prikazuje s mačem i označuje duh, dok otac označuje tijelo. U jednoj varijanti viđenja (»Visio«) sin umire tako da za vrijeme snošaja potpuno nestaje u Beyinu tijelu. U jednome drugom prikazu proždire ga otac (sl. 168), ili se Sunce utapa u Merkuru, ili ga progutaju lavovi (sl. 169). Thabritius je muško, duhovno načelo svjetla i logosa, koje kao gnostički νοῦς propada u zagrljaju naravi *(physis).* Smrt je, dakle, izvršeni silazak duha u tvar. Grešnost toga čina alkemičari su, doduše, često prikazivali, ali ga po svemu sudeći nisu posve shvatili(?); zbog toga racionaliziraju ili ublažuju po sebi odbojno rodoskvrnuće[42].

[41] Oprečnost u »ens primum« je tako reći univerzalna ideja. U Kini oprečni par »yang« i »yin«, neparni i parni broj, nebo i zemlja itd.; isto tako izmirenje se nalazi u hermafroditu. (Usp. Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics,* IV, str. 140). *Empedoklo:* νεῖκος i φιλία počela (Zeus-oganj, Hera-zrak). U drugom razdoblju stvaranja nastaju *dvospolci,* slično kao nordijski Ymir i Buri (Herrmann, *Nordische Mythologie,* str. 574). Novopitagorejci: monada = muško, dijada = žensko (Zeller, *Philosophie der Griechen* III/2, str. 98). U Nikomaha božanstvo je parni i neparni broj; odatle muškožensko (Zeller, nav. dj., 106 i d.). Hermo Trismegist: »Nous« je dvospolan. *Bardesanes* (154—222): razapeti hermafrodit (Schultz, *Dokumente der Gnosis,* str. LV). Valentin: Stvoritelj svijeta je majka-otac; u Markosa praotac je dvospolan. U *ofitâ* »pneuma« je muškoženska (Schultz, nav. dj., str. 171).

[42] Maier, *Symbola,* str. 343 i d. (»Anonymus philosophus Delphinas, secreti maximi, tractatus): De matre cum filio ex necessitate naturale coniungenda clarissime loquitur; si enim unus sit masculus et una foemina, eius mater, in mundo, annon hi duo coniungendi sint, ut genus humanum inde multiplicetur?... eodem modo cum saltem in arte chymica sint duo subiecta, quorum *unum alterius mater* est, haec copulanda« itd. [Anonimni filozof Delphinas u raspravi o najvećoj tajni jasno govori o tome kako se majka po naravi nužno mora sjediniti sa sinom, jer ako na svijetu postoji samo jedan muškarac i jedna žena, to jest, njegova majka, ne moraju li se oni sjediniti kako bi se time umnožio čovječji rod?... isto tako postoje i u kemijskome umijeću dva subjekta od kojih je jedan majka drugome i ti se moraju spojiti.] U istome djelu, str. 515, nalazi se *Epithalamium honori nuptiarum Mutris Beiae et filii Gabrici,* koji počinje ovako: »... Ipsa maritali dum nato

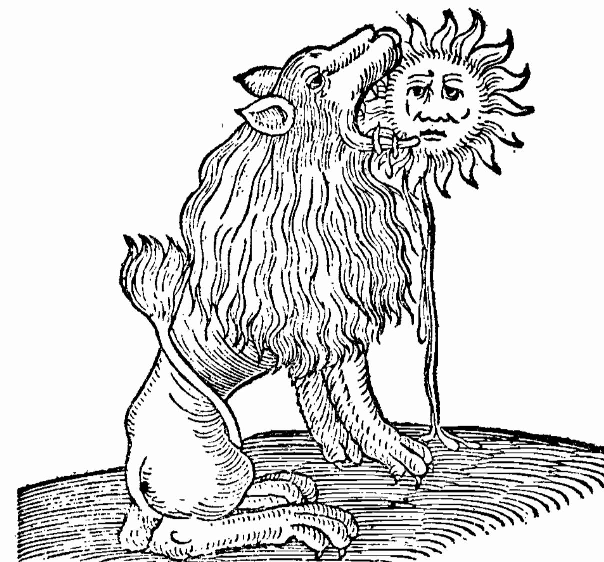


168 Kralj kao »prima materia«, kako proždire sina.
Lambsprinck, *Figurae et emblemata* (1678)

E. JUNAČKI MIT

437 Kako se rodoskvrnuće zbiva na savjet mudracâ, kraljevićeva je smrt, naravno, nezgodna i pogibeljna. Silaskom u nesvjes-

foedere mater / Iungitur, incestum ne videatur opus. / Sic etenim Natura iubet, sic alma requirit / Lex Fati, nec ea est res male grata Deo.« [Ako se i sama majka sjedini sa sinom u bračnoj vezi, ne treba taj čin smatrati rodoskvrnućem. Tako to, naime, zahtijeva narav, tako to zahtijeva časni zakon kobi, i taj čin nije Bogu nemio.].



169 »Zeleni lav« proždire Sunce.
Rosarium philosophorum (1550)

no svijest dolazi u pogibeljan položaj; jer čini se kao da je ugasila samu sebe. To je položaj iskonskog junaka kojega proždire zmaj. Budući da je posrijedi umanjivanje ili gašenje svijesti, i budući da je takav »abaissement du niveau mental« onaj »peril of the soul«, pred kojim iskonski čovjek ćuti najveći strah (naime, strah pred duhovima[43]), namjerno ili čak obijesno izazivanje toga stanja svetogrđe je ili kršenje tabua, što dovodi do najtežih kazni. U skladu s tim kralj zatvara Arisleusa i njegove pratitelje u trostruku staklenu kuću, zajedno s kraljevićevim truplom. Junaci su, dakle, zatočeni u podzemlju, i to na dnu mora gdje izloženi svim mogućim strahotama moraju u silnoj žezi istrajati osamdeset dana. Po Arisleusovoj želji i Beyu zatvaraju s njima. (Ta varijanta »Viđenja« tumači zatvor kao Beyinu maternicu[44].) Njih je, dakle, svlada-

[43] Strah od duhova znači psihološki da svijest svladavaju autonomni sadržaji nesvjesnoga, a to je isto što i duhovna pomutnja.

[44] *Rosarium* u: *Art. aurif.* II, str. 246.



170 »Noćna plovidba« (Josip u bunaru; polaganje Krista u grob; Jona kojega proždire kit).
Biblia pauperum, njem. izd. (1471)

lo nesvjesno i njemu su predani na milost i nemilost; to ne znači ništa drugo već da su se oni svojom voljom izručili smrti, kako bi stvorili plodan život u onome području duše koje je dotad ležalo u tamnoj nesvjesnosti i u sjeni smrti (sl. 171).

438 Iako je mogućnost života naznačena parom brat-sestra, mora ta nesvjesna opreka biti aktivirana posredstvom svijesti; inače ona ostaje pritajena. Ali taj pothvat je opasan. Razumljiva je plašljiva molba u »Aurora consurgens«: »Horridas nostrae mentis purga tenebras, accende lumen sensibus[45]«. Čovjek shvaća i Michaela Maiera koji je pronašao malo onih što su željeli roniti u more[46]. Arisleusu prijeti pogibao da dopadne sudbine Tezeja i Piritoja, koji su prilikom *nekyie* prirasli na stijene podzemlja, to jest, svijest što je doprla do nepoznata

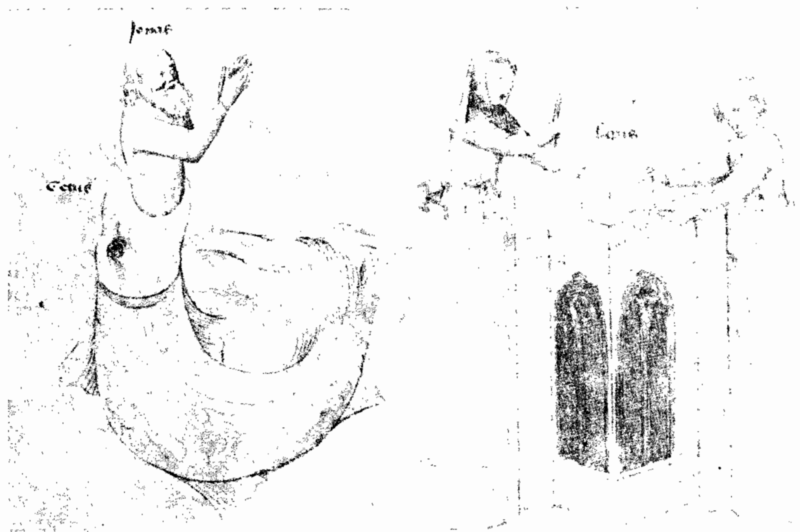
[45] I, pogl. IX, 4. parabola (str. 76). To mjesto potječe iz prve molitve treće nedjelje u Adventu: »...et mentis nostrae tenebras gratia tuae visitationis illustra« [i rasvijetli tmine našega duha milošću tvoje kušnje].

[46] »Nonnulli perierunt in opere nostro« [Mnogi propadoše pri našemu djelu], kako se kaže u *Rosarium*-u. Element *mučenja* snažno se ističe u: *Allegoriae super librum Turbae* (*Art. aurif.* I, str. 139 i d.): »Accipe hominem, tonde eum, et trahe super lapidem... donec corpus eius moriatur...« [Uzmi čovjeka, ošišaj ga i povlači ga preko kamena... dok mu tijelo ne umre.]



171 Heraklova noćna plovidba u sunčanoj posudi.
Dno antičke vaze (Vatikan, 5. st. pr. n.e.)

duševna prostora svladale su arhaičke sile nesvjesnoga — ponavljanje onoga kozmičkog zagrljaja *nous*-a i *physis*. Svrha silaska u junačkome je mitu posve općenito označena time što se u onome okružju pogibelji (vodena dubina, spilja, šuma, otok, zamak itd.) može naći »teško dostupna dragocjenost« (blago, djevica, životni napitak, svladavanje smrti; sl. 172).



172 Jona izlazi iz kitova ždrijela. Završetku noćne plovidbe sukladno je dobivanje ugaonoga kamena *(lapis angularis).*
Speculum humanae salvationis (15. st.)

439 Onaj zazor i ono opiranje koje svaki naravan čovjek osjeća pri odveć duboku poniranju u sama sebe, u stvari je strah pred putovanjem u Had. Ne bi bilo tako loše kada bi se osjećao samo otpor. U zbilji proizlazi iz duševne pozadine, iz onoga tamnog nepoznatog prostora[47] očaravajuća privlačnost[48], koja prijeti postati to većom što se dalje prodire. Psihološka pogibao, koja tu nastaje, raspad je osobnosti u njezine funkcionalne sastavnice, kao što su pojedine funkcije svijesti, kompleksi, nasljedne jedinice itd. Raspadanje — funkcionalno raspadanje, ili ponekad i zbiljska shizofrenija — upravo je ono

[47] Četvrtast prostor kao duševni prostor, usp. *Simboli sna u procesu individuacije* [drugi dio ove knjige]. Prema Pitagori duša je *kvadrat* (Zeller, nav. dj., III/2. dio, str. 120).

[48] Simbolički se predstavlja kao čarobnica ili kao raspuštene djevojke, primjerice u *Poliphile* (usp. sl. 33) Béroalde de Verville, *Le songe de Poliphile.* Slični motivi u: *Simboli sna* [drugi dio ove knjige].

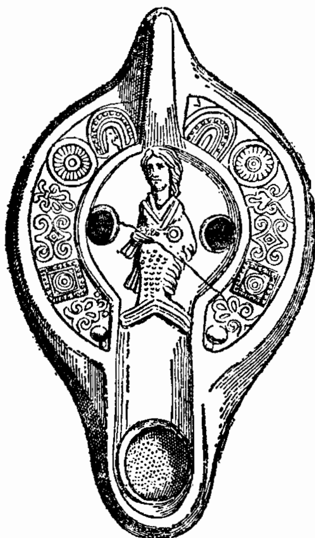


173 Usmrćenje *(mortificatio)* kralja.
Stolcius de Stolcenberg, *Viridarium chymicum* (1624)

što se događa Gabriciusu (u varijanti »Rosarium-a philosophorum«): on se u Beyinu tijelu raspada u atome[49], što odgovara jednome obliku usmrćenja (*mortificatio*); sl. 173.

[49] *Rosarium* u: *Art. aurif.* II, str. 246 i d.: »Nam Beya ascendit super Gabricum, et includit eum in suo utero, quod nil penitus videri potest de eo. Tantoque amore amplexata est Gabricum, quod ipsum totum in sui naturam concepit, et *in partes indivisibiles divisit.* Unde Merculinus ait: ... Per se solvuntur, per se quoque conficiuntur / Ut duo qui fuerant, unum quasi

440 Taj je događaj ponavljanje sjedinjenja *(coniunctio) nous*-a i *physis*[50]. Ali ovo posljednje je kozmogonijski događaj, dok je ono prvo katastrofa koju je svojom intervencijom prouzročio filozof. Dokle god se ne javi svijest, opreke nesvjesnoga

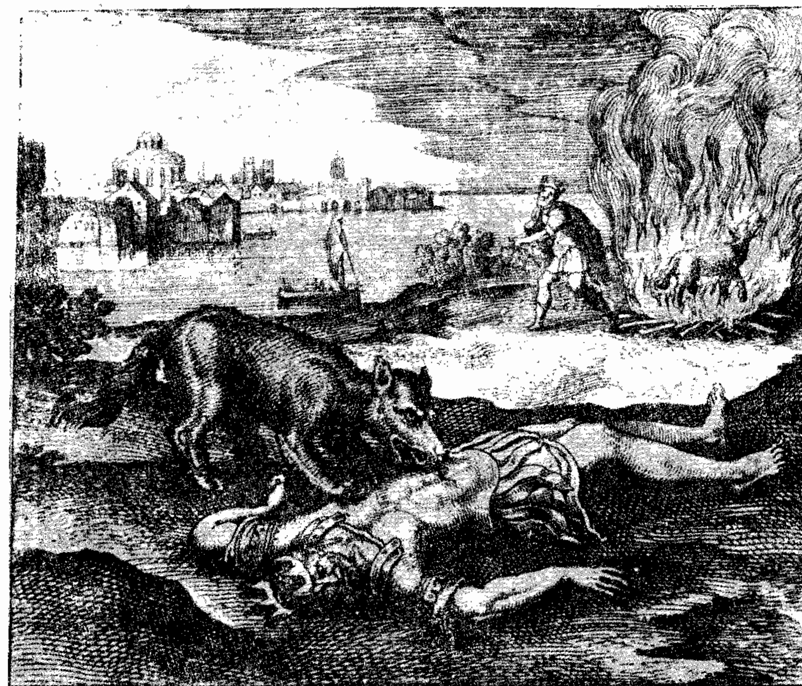


174 Jona u kitu.
Ranokršćanska zemljana svjetiljka

corpore fiant.« [A onda se Beya popne na Gabricusa i zatvori ga u svoje krilo tako da se od njega uopće ništa više ne vidi. Zagrlila je Gabricusa takvom ljubavi te ga je posve primila u svoju narav i razdijelila u nedjeljive dijelove. Stoga kaže Merculinus:... Sami sobom oni se rastvaraju, sami sobom sjedinjuju, tako te oni koji su bili dvoje postaju jedno kao od jednoga tijela.] (»Merculinus« je ispravljeno »Masculinus« iz teksta.) Poput kraljevića, i kralja ubijaju na mnogo načina, primjerice, dotuku ga, ili pak pije toliko vode te od toga teško oboli i rastvori se u njoj (Merlinus, *Allegoria de arcano lapidis* u: *Art. aurif.* I, str. 392 i d.)

[50] Valentinus, *Practica* u: *Mus. herm.*, str. 394. Druga verzija proždiranja (nav. dj.): Mars daje kraljevo tijelo vuku (*fame acerrima occupatus*), sinu Saturnovu (olovo), da ga proždre. Vuk simbolizira glad prve tvari (*prima materia*) za kraljem, koji češće zamjenjuje sina (sl. 175; usp. i sl. 168, 169).

[51] Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido.*



175 Vuk kao »prima materia« proždire mrtva kralja; u pozadini: sublimacija »primae materiae« i kraljevo ponovno rođenje.
Maier, *Scrutinium chymicum* (1687)

ostaju skrivene. Svijest ih pokreće, a *physis* guta onog »regius filius«, duh, *logos* ili *nous;* to jest, tijelo i njegovi organski predstavnici nadjačaju svijest. U junačkome mitu to je stanje poznato kao stanje progutanosti u utrobi kita (zmaja)[52] (sl. 174): unutra vlada većinom takva vrućina da junaku ispada kosa[53], naime, on se ponovo rađa ćelav kao novorođenče (sl. 176). Ta vrućina je »ignis gehennalis«, pakao, u koji je sišao i Krist, kako bi, kao dio svojih »opera«, svladao smrt.

[52] Vidi D'Espagnet, *Arcanum hermeticae philosophiae* u: *Bibl. chem.* II, str. 655, LXVIII: »Haec prima digestio fit velut in stomacho.«

[53] Frobenius, *Zeitalter des Sonnengottes.*

441 Filozof putuje u pakao kao »izbavitelj«. »Skriveni oganj« unutrašnja je opreka hladnoj mokrini mora[54]. U »Viđenju« (*Visio*) to je nedvojbeno vrućina inkubacije[55], koja odgovara stanju samoinkubacije u razmišljanju (*meditatio*). U indijskoj yogi susreće se slična predodžba *tapasa*[56], samoinkubacije. (Svrha vježbe tapasa ista je kao i u »Viđenju«: to jest, preobrazba i uskrsnuće.) (Sl. 177).



176 Jona u kitovoj utrobi.
Chludoffov psaltir (bizantijski, 9. st.)

F. SKRIVENO BLAGO

442 Alkemičari su na različite načine prikazivali »teško dohvatljivu dragocjenost«, koju su naslućivali u tamnoj prvoj tvari (*materia prima*). Tako kaže Kristofor Pariški da je kaos (kao *materia prima*) djelo najmudrije naravi. Naš razum (*intellectus*) mora, s pomoću »nebeskog i žarećeg duha« (*spiritu*), prevesti tu naravnu umjetninu, kaos, u nebesku narav kvintesencije, i oživljujuće (*vegetabilis*) bivstvo neba. U tome kaosu *in potentia* postoji navedena dragocjena tvar u liku »massae

[54] *Turba*, Sermo LXVIII: »... opus nostrum .. ex *maris* fit generatione« [naše djelo nastaje rađanjem iz mora (Ruska, str. 167)].

[55] Usp. kraljevu parnu kupelj (lik XIV Lambsprinckovih simbola (u *Mus. herm.*, str. 369 i dr.). Posve u istome smislu opisao je i Nikefor Blemida proces leženja jaja pri pravljenju zlata περὶ τῆς ᾠοχρυσοποιίας (Berthelot, *Alch. Grecs*, VI, XX).

[56] Usp. moja razmatranja u: *Wandlungen und Symbole der Libido* [paragr. 589 i d.]



177 »Uskrsnuće« (Samson sa gradskim dverima Filistejaca; Krist ustaje iz groba; Jona, kojega iz ždrijela izbacuje kit).
Biblia pauperum (1471)

confusae« sjedinjenih sastojaka, te se stoga ljudski razbor mora marljivo time baviti (*incumbere debet*), kako bi naše nebo preveo u zbilju (*ad actum*)[57].

Johannes Grasseus spominje mišljenje po kojemu je *materia prima* olovo (mudracâ), koje se naziva i olovo zraka[58] (čime se nagovješćuje unutrašnja opreka). U tom se olovu nalazi blistava bijela golubica (sl. 178), koja se naziva »sol kovinâ«. To je ona čedna, bijela i bogata kraljica od Sabe, zaogrnuta bijelim velom, koja se htjela podati samo kralju Salomonu[59]. 443

Bazilije Valentin drži da zemlja (kao *materia prima*) nije nikakvo mrtvo tijelo, već da u njoj prebiva duh koji je život i duša zemlje. Sva stvorenja, pa i minerali, primaju svoje sna- 444

[57] Kristofor Pariški, *Elucidarius* u: *Theatr. chem.* VI, str. 228 i d. Usp. rođenje Mitre iz kamena, »solo aestu libidinis« [samo u žaru libida].

[58] Vidi i Sendivogius, *De sulphure* u: *Mus. herm.*, str. 612 (o počelu zrak): »...extra leve et invisibile, intus vero grave, visibile, et fixum« [izvana lak i nevidljiv, dočim iznutra težak, vidljiv i nepokretan].

[59] Kao autor te ideje u Grasseusa (*Arca arcani* u: *Theatr. chem.* VI, str. 314) spominje se »Degenhardus Augustini ordinis Monachus« — bjelodana aluzija na »sapientia«, kao u *Aurori*.



178 Golubica *(avis Hermetis)* podiže se iz četiriju počela kao simbol duha oslobođena iz *physis*-a.

De summa et universalis medicinae sapientiae veterum philosophorum (Pariz, vjerojatno 18. st.)



179 Alkemističko trojstvo: kralj i njegov sin sa Hermom u sredini (Hermo = *spiritus Mercurii)*.

Lambsprinck, *Figurae et emblemata* (1678)

ge od duha zemlje. Duh je život; njega hrane zvijezde, a on daje hranu svemu živome što skriva u svojemu krilu. Kao što majka nosi nerođeno dijete, tako i zemlja (sl. 163), s pomoću odozgo primljena duha, nosi u svojemu krilu minerale. Taj nevidljivi duh je poput odražaja u zrcalu, koji se isto tako ne može dodirnuti, i taj je duh korijen tijelâ što su nužna u procesu ili u njemu nastaju (*radix nostrorum corporum*)[60].

[60] *Practica* u: *Mus. herm.*, str. 403 i d.



180 Kršćansko trojstvo s Duhom Svetim kao čovjekom s krilima.
Bakrorez majstora Berlinske Muke Isusove (sredina 15. st.)

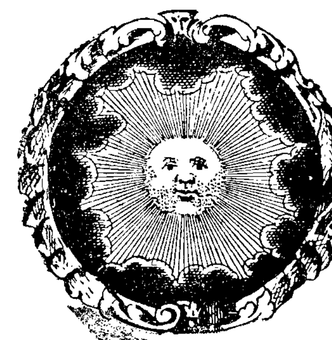
445 Slično misli i Michael Maier[61]: kružeći milijun puta oko Zemlje, Sunce je u zemlju utkalo zlato. Sunce je postepeno utisnulo svoju sliku zemlji. To je zlato. Sunce je slika Božja, srce[62] je paslika Sunca u čovjeku, kao što je zlato u zemlji, označeno i kao *Deus terrenus*, i Bog se prepoznaje u zlatu.

[61] *De circulo physico quadrato.* Sukladna predodžba nalazi se u Emersona, *Essays* I, str. 301 i d.

[62] Srce i krv kao sjedište duše.

Ta slika Božja što se pojavljuje u zlatu zacijelo je »anima aurea«, koja udahnuta u običnu živu, pretvara ovu u zlato.

446 Riplaeus smatra kako bi oganj trebalo izvući iz kaosa i učiniti ga vidljivim[63]. Taj je oganj Duh Sveti, koji sjedinjuje oca i sina[64]. On se često prikazuje kao krilati starac[65], kao Merkur u liku boga objave, koji je istovjetan s Hermom Trismegistom[66], a s kraljem i kraljevićem tvori alkemističko trojstvo (sl. 179 i 180). Taj oganj Bog je stvorio u zemlji, isto kao i čistilište u paklu. U tome ognju[67] sam Bog žari se u božanskoj ljubavi[68].



181 Sunčevo lice.
Boschius, *Symbolographia* (1702)

[63] *Opera*, str. 146

[64] Npr. u Lambsprincka: *Figurae* (*Mus. herm.*, str. 371 [sl. 179]).

[65] Slična predodžba susreće se u indijskome *hamça* (labud).

[66] Scott, *Hermetica* I i II.

[67] Označen i kao »calx viva« (živo vapno).

[68] *Gloria mundi* u: *Mus. herm.*, str. 246 i d.

5. USPOREDBA LAPIS — KRIST

A. OBNAVLJANJE ŽIVOTA

447 Primjeri koji su prikazani u posljednjem poglavlju pokazuju da u *prima materia* prebiva duh poput onoga u Ostanovu nilskom kamenu. Taj je duh na kraju protumačen kao Duh Sveti, u skladu sa starom predajom o *nous*-u, kojega, dok ga grli *physis*, guta tmina, ali s tom razlikom što progutani nije žensko *par excellence*, to jest zemlja, već *nous* u liku Merkura, odnosno, *ouroboros*-a, kojemu glava proždire rep (sl. 147 i dr.), naime, on je podzemni, tako reći tvarni duh, hermafrodit, što ima muško-duhovni i žensko-tjelesni oblik (sl. 183; isto tako sl. 54, 125 i dr.). Prvobitni gnostički mit neobično se preobrazio: *nous* i *physis* postali su u *prima materia* nerazdjeljivo jedno i »natura abscondita«.

448 Psihologija toga motiva odgovara projekciji nesvjesnoga sadržaja koji veoma očarava i koji zbog toga, poput svih takvih sadržaja, ima numinozan, »božanski« ili »sveti« značaj. Zada-



182 Krist kao spasitelj duša.
Zidna slikarija u samostanskoj crkvi u Braunweileru, Porajnje (12. st.)

ća koju alkemija sebi postavlja jest domoći se te »teško dostiživе dragocjenosti«, ili u obliku tvarnoga zlata ili sveopćega lijeka ili tinkture koja preobražava, i vidljivo je prikazati, ako se umijeće odvija u laboratoriju. Ali kako praktična, kemijska djelatnost nikad nije bila posve čista već je u sebi i sobom izražavala nesvjesne sadržaje vršitelja pokusa, bila je istodobno psihička djelatnost koja se najbolje može usporediti s djelatnom imaginacijom[1]. Ono što se tom metodom djelatno



183 Androgino božanstvo između muške zmije sa Suncem i ženske s Mjesecom.
Kasnobabilonska gema

dokuči, dolazi do izražaja i u snovima. Oba oblika procesa koji iz nesvjesnoga zahvaća u svijest toliko su srodna s alkemističkim nazorima te se s pravom može pretpostaviti da su kod alkemističkog postupka posrijedi ista ili barem veoma slična zbivanja poput onih u djelatnoj imaginaciji i snovima, što u krajnjoj crti znači proces individuacije.

Ranije smo ostavili Arisleusa i njegove pratitelje, zajedno 449
s Beyom i mrtvim Thabritiusom u trostrukoj staklenoj kući u koju ih je zatvorio *rex marinus*. Oni pate od velike žege kao i ona trojica u ognjenoj peći (sl. 184) u koju ih je bio bacio kralj Nabukodonosor. Kralju se priviđa četvrti koji je nalik sinu Božjemu, kao što izvješćuje Danijel 3,25. To viđenje pokazuje stanovitu vezu s alkemijom utoliko što se ono na ne-

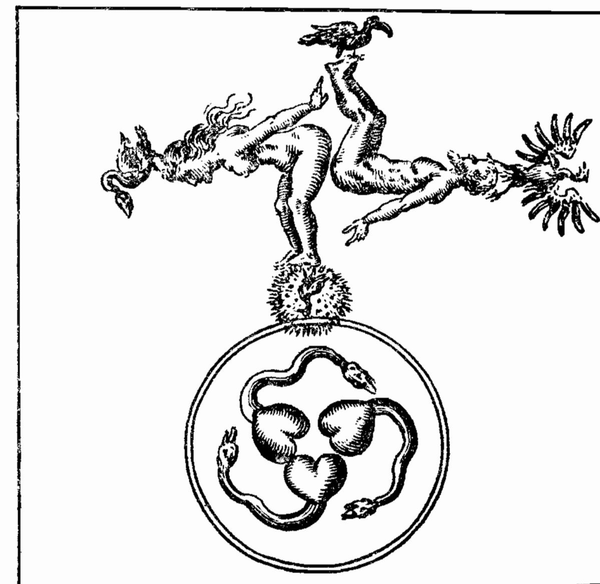
[1] Tu sam metodu prikazao u *Odnošajima (Die Beziehungen)*. Usp. nadalje: *Die transzendente Funktion, Mysterium coniunctionis* (paragr. 494 i d. i 528 i d.) te *Die Grundlagen der Analytischen Psychologie* (*Tavistock Lectures*).



184 Tri mladića u ognjenoj peći.
Reljef na sarkofagu iz vile Carpegna, Rim (starokršćanski)

brojenim mjestima vraća na to da je »lapis trinus et unus« (trostruk i jedan) (sl. 185; isto i sl. 1). Isto tako, on se sastoji iz četiri počela, pri čemu oganj, kao što smo vidjeli, predstavlja duh skriven u tvari. To je četvrti koji nedostaje, a ipak je tu, i koji se uvijek pojavljuje u ognjenoj nevolji peći kao božansko prisuće: pomoć i dovršenje djela. U svojoj nevolji Arisleus i njegovi pratitelji vide u snu svojega učitelja Pitagoru i mole ga za pomoć. On im pak šalje svojega učenika Harforetusa koji je »začetnik hrane«[2]. Time je djelo dovršeno, a Thabritius ponovo oživljuje[3]. Može se pretpostaviti da je Harforetus bjelodano donio čudesno jelo. Međutim, to postaje jasno tek zahvaljujući otkriću Ruske koji je učinio pristupačnim tekst *Codex Berolinensis.* Tamo se, naime, u uvodu koji nedostaje u tiskanim izdanjima »Viđenja«[4], kaže: »Pitagora govori: 'Pišete i već ste za potomstvo napisali kako se sadi to dragocjeno stablo i kako onaj koji jede od njegovih plodova, nikad više neće gladovati'[5].« Kako je »Viđenje« sa-

[2] Harforetus = Horfoltus u: *Codex Berolinensis* (Ruska, *Turba,* str. 324 i d.). Ruska /nav. dj., str. 27/ misli da je taj istovjetan sa carem Heraklijem (610—641). Ali njegova mistička uloga u »Viđenju« (*Visio*) ne isključuje ni vezu s Harpokratom.



185 Dolje: trojstvo kao jedinstvo; četverstvo kako počiva na dvojstvu.
Valentinus, *Duodecim claves* (1678)

[3] *Visio Arislei* u: *Art. aurif.* I, str. 149: »...ad Regem dicentes: Quod filius tuus vivit, qui morti fuerat deputatus« [... rekoše kralju: Živ je sin tvoj kojega su držali mrtvim]. *Codex Berolinensis* (Ruska, nav. dj., str. 328): »... et misimus ad regem, quod filius tuus commotus est« (»commotus« će očigledno reći da se on ponovo »miče«).

[4] Koristim se izdanjem iz 1593. godine u *Art. aurif.* I, str. 146 i d.

[5] Ruska, nav. dj., str. 324. To je mjesto u *Art. aurif.* I, str. 146, izmijenjeno u: »... ex arbore illa immortali, fructus ... colligere« [ubirati plodove s onog besmrtnog stabla].



186 Koraljno stablo u moru.
Dioscorides, *De materia medica* (5. st.)

stavljeno sa svrhom da se potomstvu ostavi primjer procesa, i u njemu je riječ o sadnji stabala, završetak legende trebao bi pokazati čudesno, obnavljajuće djelovanje plodova. Dok je



187 Zmaj izbacuje iz ždrijela Jazona, pošto je uživao napitak koji je pripremila Atena.
Atička plitica (5. st.)

Arisleus patio u nevolji, a Thabritius spavao mrtvim snom, očigledno je naraslo stablo[6] i donijelo plod. Uloga koju Arisleus ima u staklenoj kući posve je nedjelatna. Odsudan čin potječe od učitelja koji šalje svojega glasnika s hranom života.

[6] Stablo je često »coralium«, odnosno »corallus«, koralj, dakle, »morsko stablo« (sl. 186). »Corallus ... vegetabile, nascens in mare« [koraljna biljka koja nastaje u moru] (*Allegoriae super librum Turbae* u: *Art. aurif.* I, str. 143). U Paracelsusa rajsko stablo u moru, *Liber Azoth* (Sudhoff XIV, str. 567).



188 Stablo mudracâ, okruženo simbolima *opusa*.
Mylius, *Philosophia reformata* (1622)

450 Rečeno je da netko može primiti tajno znanje samo Božjim nadahnućem ili iz usta učitelja, a isto tako, nitko ne može dovršiti djelo bez Božje pomoći[7]. U tome slučaju Boga je zamijenio mitski učitelj, božanski Pitagora[8] i dovršio djelo obnove života[9] (sl. 187). To — kao što zacijelo smijemo reći — božansko upletanje zbiva se u snu, u kojemu Arisleus vidi učitelja i moli za pomoć. Ako su sjedinjenje opreka duh i tijelo, izraženih s pomoću Gabricusa i Beye, usmrćenje i kuhanje u peći, prema alkemističkome nazoru, sukladni misnoj prikazbi, onda analogiju molbe za pomoć sadrži »memento vivorum«, zagovor za žive i sjećanje na mučenike itd., što dolazi prije preobrazbe. To se zazivanje zbiva »pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae« [za spas njihovih duša, za nadu u njihovo zdravlje i njihovu dobrobit], a blaženikâ se spominje kako bi Bog, zbog njihovih zasluga i zbog zagovora, priznao (ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio [da nas u svemu čuva tvoja svesrdna zaštita]). Molba završava s *epiklesis*, koja uvodi u preobrazbu: »... ut nobis corpus et sanguis fiat« (kako bi nam postali tijelo i krv), to jest, čudesna hrana[11], φάρμακον ζωῆς. U »Viđenju« plodovi besmrtnoga stabla su ti koji donose spasenje. Usuprot tomu, »fructus sacrificii missae«, plodovi misne žrtve, o kojima govori crkva, nisu isto utoliko što se njima misli na ćudoredna i druga djelovanja, a ne na posvećene tvari koje isto tako proizlaze *ex opere operato*.

Ali tu se duhovi razdvajaju. Krist za sebe osobno i za svoje 451
životne prilike u najširem smislu prima plodove misne žrtve. Alkemičar, naprotiv, ne prima »fructus arboris immortalis« samo za sebe, već u prvome redu za kralja ili kraljevića, za usavršenje tražene tvari. On doduše sudjeluje u »perfectio«, koji mu donosi bogatstvo, prosvjetljenje i spasenje; ali kako

[7] Odatle često ponavljani izrijek »Deo adiuvante«, »Deo concedente«.

[8] Za novopitagorejce Pitagora je *inkarnirani Bog* (usp. *Zeller, Phil. d. Griechen*, III/2. dio, str. 130.

[9] To je slična zamjena kao kada Poimandra zamjenjuje Hermo. Usp. Scott, *Hermetica* I i II.

[10] Melchior Cibinensis (usp. paragr. 480 i d. ove knjige).

[11] Alphidiusov navod (Maier, *Symbola*, str. 65 — isto tako i *Aurora* I, pogl. I) kaže: »Qui hanc scientiam invenerit, cibus erit eius legitimus et sempiternus« [Onomu tko je pronašao tu znanost ona služi kao prava i vječna hrana]. Sedma parabola *Aurore* kaže: »Ex his enim fructibus grani (huius) cibus vitae conficitur, qui de coelo descendit. Si quis ex eo manducaverit, vivet sine fame. De illo namque pane edent pauperes et saturabuntur et laudabunt Dominum, qui requirunt eum et vivent corda eorum in saeculum.« [Iz tih plodova onoga zrna priprema se, naime, hrana života, što dolazi s neba. Jede li tkogod od toga, živjet će bez gladi. Jer od onoga će kruha jesti siromasi i nasititi se, i hvalit će Gospodina, kojega traže, i njihova će srca živjeti vazda.]

on nije taj koga treba spasiti već je Bog-spasitelj, stalo mu je u prvome redu do toga da usavrši tvar. On unaprijed računa s ćudorednim svojstvima i razmatra ih samo ako unapređuju ili koče »opus«. Moglo bi se reći da svu pozornost svraća na djelovanje *ex opere operantis*, naravno, u većoj mjeri negoli crkva, jer on zastupa Krista koji u misnoj žrtvi žrtvuje sama sebe. Pritom nipošto ne treba misliti da sebi prisvaja ulogu Izbavitelja iz vjerske preuzetnosti. Još manje to čini kao svećenik koji obavlja službu Božju i simbolički žrtvuje Krista. Alkemičar uvijek naglašuje svoju »humilitas«,



189 Zmaj sa stablom Hesperida.
Boschius, *Symbolographia* (1702)

a rasprave započinje zazivanjem Boga. Nema namjeru poistovjetiti se s Kristom. Zapravo nije posrijedi poistovjećenje, već hermeneutički »sicut« (poput), koji označuje analogiju. Ali analogija za srednjovjekovnog čovjeka nije toliko logički lik koliko tajna istovjetnost, što je još veoma živ ostatak prvobitnoga mišljenja. Obred posvećenja ognja[12] na Veliku subotu poučan je primjer za to (sl. 191). Oganj je istodobno Krist (*imago Christi*). Kamen iz kojega se izbija iskra je »ugaoni

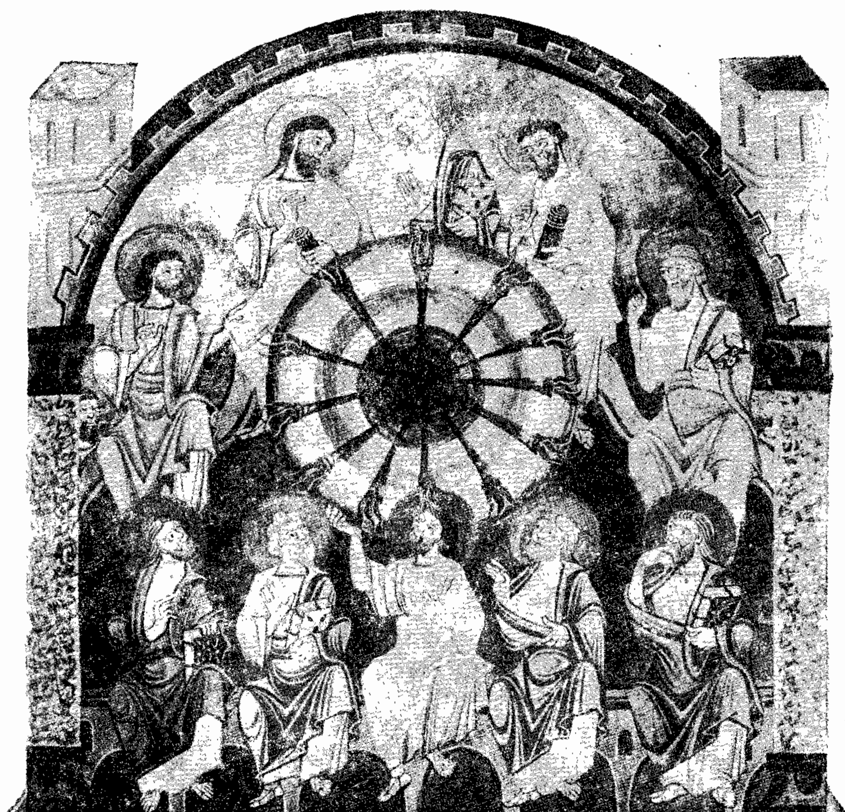
[12] Obred blagoslova ognja čini se da je nastao u Francuskoj; u svakom slučaju tamo je bio poznat već u 8. stoljeću, dok se u Rimu još nije obavljao, što potvrđuje pismo pape Zaharije svetome Bonifaciju. Čini se da je u Rimu uveden tek u 9. stoljeću. (Braun, *Liturgisches Handlexikon*, p. r. »Feuerweihe« [blagoslov ognja].)



190 Obredno stablo sa zmijom.
Fragment staromeksičkog Maya-rukopisa

kamen«, još jedna »imago«, a iskra koja vrca iz kamena opet je »imago Christi«. Nameće se analogija s izdvajanjem »pneume« iz kamena u Ostanovu »dictum-u«. »Pneuma« kao oganj, Krist kao oganj (sl. 58) i kao unutrašnja protutvar zemlje već su nam poznate predodžbe. Kamen iz kojega vrca iskra isto je tako analogan s kamenim grobom ili kamenom ispred njega. U njemu je ležao Krist kao onaj tko je usnuo i tko je zarobljen smrću u tri dana vožnje u pakao, gdje je bio sišao u »ignis Gehennalis«. Odatle uskrsava kao novi oganj (sl. 234).

Ne znajući, alkemičar nastavlja »imitatio Christi« i tako do- 452
spijeva do spomenutog zaključka kako potpuna prispodoba Izbavitelju osposobljuje, u najskrovitijim dijelovima duše, i prispodobljenika za djelo izbavljenja. Ali taj je zaključak nesvjestan, te stoga alkemičar nikad nije potaknut zaključiti da Krist u njemu obavlja djelo. Obavljaju to mudrost i umijeće koje je sâm stekao ili mu ih je podario Bog, i zahvaljujući kojima on ponovo oslobađa, radi spasa čovječanstva, *nous* ili *logos* što stvara svijet i izgubljen je u svjetskoj tvari. *Artifex* nije sukladan Kristu; sukladnost Izbavitelju vidi on prije u svojemu čudesnom kamenu. S toga stajališta alkemija



191 Izlijevanje Duha Svetoga u obliku ognjenih jezika.
Iz minhenskog lekcionara *(Perikopenbuch)*, 12. st.

se doima poput nastavka kršćanske mistike što svojim, do stigmatizacije dovedenim ozbiljenjem Kristova lika, poseže u dubine i tmine nesvjesnoga. Ali taj nesvjestan nastavak ne dopire kao takav nigdje ponovo do površine, gdje bi se svijest s njime mogla suočiti. Ono što se od toga nesvjesnog razvoja ponovo pojavljuje u svijesti samo su simbolički simptomi. Ali da je alkemičar uzmogao sebi predočiti vlastite nesvjesne sadržaje, bio bi morao uvidjeti da je sâm zauzeo Kristovo mjesto — točnije rečeno: ne on kao svoje ja, već on kao svoje sebstvo[13], bio bi morao, poput Krista, preuzevši na sebe »opus«, izbaviti ne čovjeka već Boga. Bio bi morao spoznati ne samo sebe kao sukladnost Kristu, već i Krista kao simbol sebstva. Srednjovjekovni se duh nije vinuo do toga nečuvenog zaključka. Ono što se europskome kršćaninu čini bezumljem, to bi duhu Upanišada bilo razumljivo samo po sebi. Stoga bi se današnji čovjek gotovo morao držati sretnim što je njegov duhovni pad u trenutku sudara s istočnjačkim mišljenjem i doživljavanjem postigao toliko visok stupanj, te čak i ne zamjećuje sa čime se sudario. Sada se može suočiti s Istokom na posve neprimjerenoj i stoga beznačajnoj razumskoj razini i, povrh toga, prepustiti taj posao stručnjacima koji znaju sanskrt.

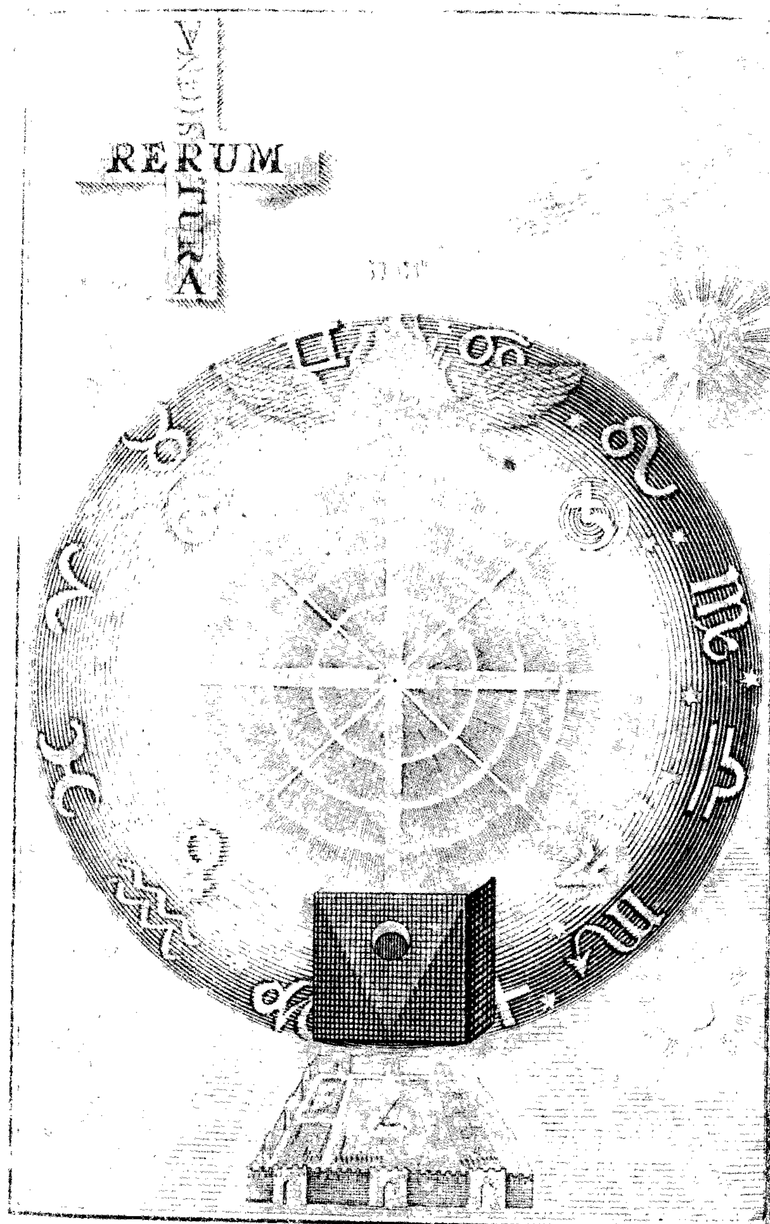
B. POTVRDE RELIGIOZNOGA TUMAČENJA

a) Raymundus Lullius (Ramón Lull)

Kako je alkemistički simbolizam natopljen crkvenom alegorikom, nije čudno što se u Latinâ prilično rano nametnula 453
usporedba Krist — lapis. Iako nema nikakve dvojbe da su alegorije crkvenih otaca obogatile alkemistički jezik, mislim da je podosta nesigurno u kojoj mjeri valja »opus alchemicum«, s njegovim različitim oblicima, shvatiti kao preoblikovanje crkvenih obreda (krštenje, misa) i dogmatskih predodžaba (začeće, rađanje, patnja, smrt i uskrsnuće). Ne može se, doduše, poricati da se uvijek iznovice posuđuje od crkve; ali kod prvotnih temeljnih predodžaba posrijedi su elementi što potječu iz poganskih, posebice iz gnostičkih vrela. Korijeni gnosticizma nisu nipošto u kršćanstvu, već je prije gnosticizam asimilirao kršćanstvo[14]. Povrh toga posjedujemo jedan kineski

[13] Iako u svakoj prilici upućujem na to da pojam sebstva, kako sam ga ja odredio, nije istovjetan s iskustvenom i svjesnom osobnošću, neprestance se susrećem s nesporazumom poistovjećivanja »ja« i »sebstva«. Kako se ljudska osobnost ne može načelno opisati, sebstvo je granični pojam koji izražava neograničenu zbilju po sebi.

[14] Usp. sa Simonom Magom, koji pripada apostolskom dobu i već raspolaže bogato razrađenim sustavom.



192 Četverstvo križa u suncopasu, okruženo sa šest ophodnica. Merkur odgovara križu između Sunca i Mjeseca: parafraza ☿.
Böhme, *Theosophische Werke* (1682)

tekst što potječe iz sredine drugoga stoljeća i pokazuje temeljne sličnosti sa zapadnom alkemijom. Bez obzira na to kakve bile veze između Kine i Zapada, postoje ipak sukladne ideje u izvankršćanskoj sferi, gdje o kršćanskome utjecaju ne može biti govora, osim o dvojbi[15]. Waite[16] je izrazio mišljenje da je prvi koji je kamen poistovjećivao s Kristom bio paracelzist Heinrich Khunrath (1560—1605), autor »Amphitheatrum-a« iz godine 1598. U nešto mlađega Jakoba Böhmea, koji već mnogostruko koristi alkemistički jezik, lapis je postao metaforom Krista (sl. 192). Waite je nedvojbeno pogriješio. Jer za odnošaj lapis — Krist postoje već mnogo ranije potvrde; najstarija koju sam do sada mogao utvrditi potječe iz »Codicillus-a« (pogl. IX) Raymundusa Lulliusa (1235—1315). Iako su mnoge rasprave koje se njemu pripisuju možda sastavili njegovi španjolski i provansalski učenici, ipak se ništa ne mijenja na približnom datiranju glavnih spisa kojima pripada »Codicillus«. U svakome slučaju nije mi poznato osnovano mišljenje prema kojemu bi ta rasprava bila nastala nakon 14. stoljeća. Tamo se kaže:

»I kao što je Isus Krist, iz roda Davidova, primio ljudsku narav kako bi oslobodio i spasio čovječji rod, koji je zbog Adamova neposluha zapao u grijeh, tako će i u našemu umijeću ono na što je, zbog jednoga, nepravedno pala ljaga, s pomoću drugoga koje mu je suprotstavljeno, biti oslobođeno one sramote, oprano i izbavljeno[17].«

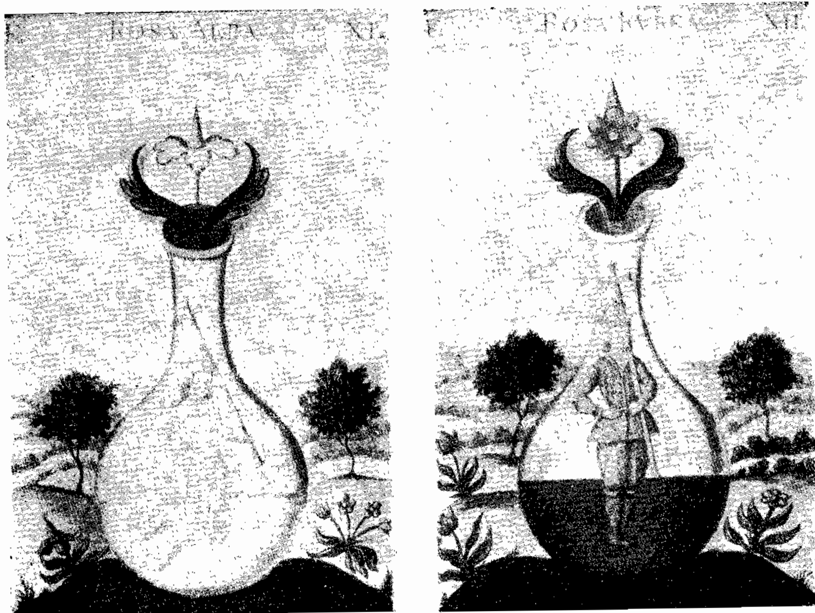
b) »Tractatus aureus«

Još stariji izvor bio bi »Tractatus aureus« (koji se pripisuje 454
Hermu, a za koji su već u srednjemu vijeku držali da je arapskoga podrijetla), kada bi se u njemu izravno spominjao

[15] Tu se pozivam na Wei Po-Yanga, *An Ancient Chinese Treatise on Alchemy.*

[16] *The Secret Tradition in Alchemy.*

[17] »... et ut Christus Jesus de stirpe Davidica pro liberatione et dissolutione generis humani peccato captivati ex transgressione Adae, naturam assumpsit humanam sic etiam in arte nostra quod per unum nequiter maculatur per aliud suum contrarium a turpitudine illa obsolvitur, lavatur et resolvitur.« (*Bibl. chem.* I, str. 884b).



193 Bijela i crvena ruža kao konačni proizvodi preobrazbe kraljice i kralja.
Trésor de trésors (oko 1620—1650)

Krist. Razlog što ga ipak navodim je činjenica što se u njemu opisuju stvari koje začudno odgovaraju tajanstvenim zbivanjima Vazmenog doba, a ipak su prikazane posve drugim jezikom. To mjesto glasi otprilike ovako:

»Naš najdragocjeniji kamen koji je bio bačen u smeće, postade posve bezvrijedan... Ali kad okrunjena kralja oženimo sa crvenom kćeri, ona će u slabome ognju začeti sina i hranit će ga našim ognjem... Zatim će se on preobraziti, a njegova će tinktura ostati crvena poput mesa. Naš sin kraljevskoga roda uzet će svoju tinkturu s ognja te će smrt, tmina i voda nestati. Zmaj se plaši sunčeva svjetla i naš će mrtvi sin živjeti. Kralj izlazi iz ognja i veseli se vjenčanju. Otvorit će se tajna blaga. Sin se prometnuo u ratnički oganj i nadmašuje tinkturu, jer je sâm blago i sam nosi filozofsku tvar. »Dođite ovamo, sinovi mudrosti, i radujte se; jer prošla

je vladavina smrti i vlada sin, on nosi crveno ruho[18] i ogrnut je purpurom[19]« (sl. 193).

Taj bi se tekst mogao shvatiti kao varijanta mitskoga Bogo- 455
čovjeka i njegove pobjede nad smrću, pa time i kao analogija kršćanske drame. Kako starost i podrijetlo toga Hermova teksta zasad nisu poznati, ne može se sa sigurnošću utvrditi postoji li kršćanski utjecaj. Vjerojatno ne. Veoma rani tekstovi, kao primjerice Komariosov[20], ne pokazuju kršćanski utjecaj. (Religiozni kršćanski uvodi itd. u rukopisima umeci su bizantskih redovničkih prepisivača.) Pa ipak, upravo Komariosov tekst sadrži sve crte misterija obnove. Međutim, u njemu nema spasitelja, već ὕδωρ θεῖον, »aqua permanens« u Latinâ (sl. 194), što dovodi do uskrsnuća mrtvih, a kršćanska simbolika vodom *(aqua spiritus veritatis,* krštenje i pričest) predstavlja nedvojbenu analogiju.

c) Zosim i nauk o *anthropos*-u

U poznijim tekstovima koji se pripisuju Zosimu (3. stoljeće) 456
susrećemo se naprotiv sa Sinom Božjim u nedvojbenoj vezi sa svećeničkim umijećem (ἱερατικῇ τέχνῃ). Navodim dotična mjesta u slobodnu prijevodu[21]:

4.8: Ako si razmišljao i živio u ljudskoj zajednici, vidjet ćeš da je Sin Božji... koji je za volju svetih duša postao sve; kako bi nju (dušu) istrgnuo iz vlasti sudbe[22] u netjelesno (duhovno) — vidi, ka-

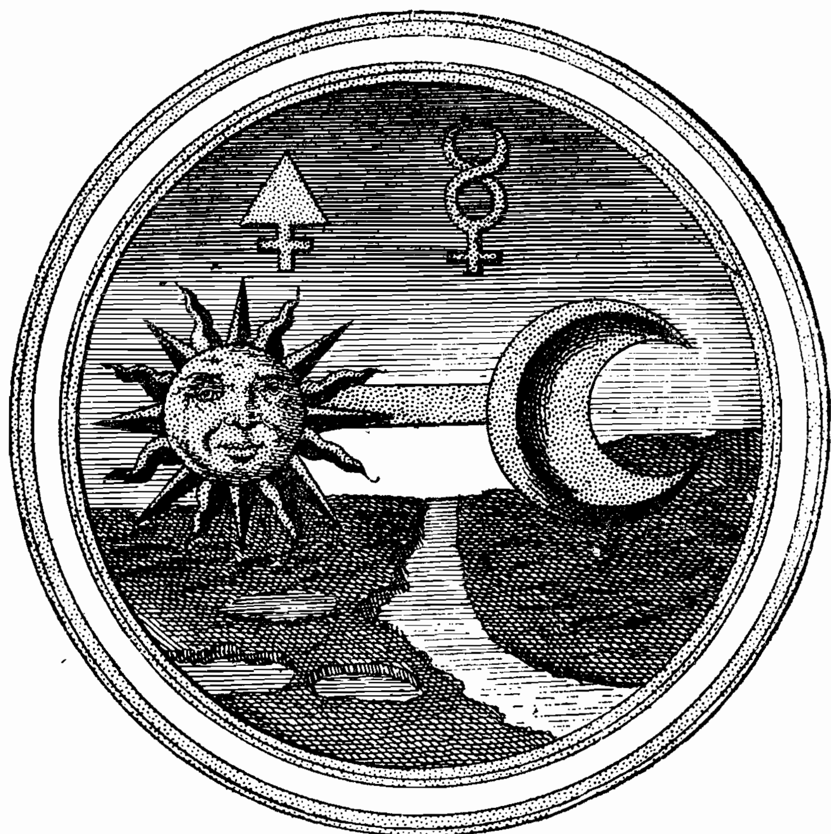
[18] Usp. čitanje na Veliku srijedu *(Iz* 63,2): »Zašto je crvena tvoja haljina i odijelo kao u onog koji gazi u kaci?« i »Krv mi njihova poprska haljine«. Usp. »pallium sanguineum« u drugih autora.

[19] *Ars. chem.*, str. 7—31. Gornji tekst ističe samo ono bitno.

[20] Berthelot, *Alch. grecs,* IV, XX. Tekst bi mogao potjecati iz prvoga stoljeća.

[21] Tekst se nalazi u Berthelotu, nav. dj. III, XLIX, 4—12. Prijevod 2—19 donosi i Ruska u: *Tab. smaragd.*, str. 24—31. Isto tako Scott (*Hermetica* IV, str. 104) donosi taj dio teksta na grčkome, s komentarom. Usp. nadalje Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis,* str. 190 i d. U različitim točkama gornji prijevod odudara i od Ruellesova (Berthelot, nav. dj.) i Ruskina. [Kako se ne bi odveć opteretio tekst, ne donose se prijevodi filološki često dvojbenih grčkih mjesta u napomenama. — prir.]

[22] *Heimarmene* = sudba, naravna nužnost.



194 Sumpor *(sulphur)* kao Sunce, Merkur kao Mjesec premošćuju rijeku »vječne vode«.
Barchusen, *Elementa chemicae* (1718)

ko je postao sve: Bog, anđeo i čovjek koji zna patiti[23]. Jer, kako sve može, može postati sve što želi, i on sluša oca prožimajući svako tijelo[24] i osvjetljujući duh svake duše[25] i on je njemu (duhu)

[23] Tu rečenicu, od »vidi«, Reitzenstein (*Poimandres*, str. 103) je prekrižio kao kršćansku interpolaciju; isto tako Ruska (nav. dj., str. 25).

[24] Ruska (nav. dj., str. 25): »koji prebiva u svakome tijelu«. διήκειν ipak prije znači »prodrijeti«. Usp. Bousset, nav. dj., str. 191.

[25] ἑκάστης Codd. Konjektura ἑκάτου suvišna je.

dao poticaj[26] da ga slijedi gore do svetoga mjesta, gdje je i on[27] boravio prije nastanka tjelesnoga[28], primivši od njega čežnju i pustivši da ga vodi do onoga svjetla[29].

5: I promatraj ploču koju je pisao i Bitos[30] i triput veliki Platon[31] i beskrajno veliki Hermo, da[32] je prvom hijeratskom riječi »Thoyth« označen[33] prvi čovjek, tumač svega postojećega i imenovatelj svih tjelesnih stvari. Kaldejci, Parti, Medijci i Hebreji zovu ga Adam, što znači: »djevičanska zemlja«, »krvavocrvena (ili:

[26] ἀνορμάω može biti upotrebljeno samo u prijelaznom smislu. Ruelle i Ruska prevode: »Tako se on (to jest Sin Božji)... uspeo.« Ali, osim toga, akuzativi koji slijede i koji se odnose na objekt νοῦν postaju takvim tumačenjem besmisleni.

[27] Naime νοῦς. Usp. Reitzenstein, nav. dj., str. 103, primj. 11.

[28] Ruska (nav. dj., str. 25): »prije no što je poprimio tjelesnost«. Ali τὸ σωματικόν kao predikat za γενέσθαι ne može imati član. Smisao je »prije stvaranja«. Usp. odlomak 9 (nav. dj., str. 27), gdje 'svjetloljudi' spašavaju svoje duhove tamo ὅπου καὶ πρὸ τοῦ κόσμου ἦσαν.

[29] ἀκολουθοῦντα , ὀρεγόμενον i ὁδηγούμενον odnose se na νοῦν, koji je također objekt za ἀνώρμησεν. Cijeli taj dio Scott (nav. dj., str. 119) premješta ispred odlomka 9 (str. 84), jer ne pristaje u hermetički nauk. Taj dio ipak jasno potkrepljuje prethodnu misao da se čovjek ne smije izvanjski boriti protiv *ananke*, već samo u duši mora težiti za samospoznajom, primjer čega je izvanjsko podvrgavanje Sina Božjega patnjama.

[30] Usp. Reitzenstein, nav. dj., str. 107 i d. Iamblichus (*De mysteriis Aegyptiorum*, VIII, 4) spominje proroka Bitysa kao Hermova tumača na dvoru kralja Ammona. On je navodno pronašao Hermov spis u Saisu. Isto tako (X, 7): αὐτὸ δὲ τὸ ἀγαθὸν τὸ μὲν θεῖον ἡγοῦνται τὸν προεννοούμενον θεόν, τὸ δὲ ἀνθρώπινον τὴν πρὸς αὐτὸν ἕνωσιν, ὅπερ Βίτυς ἐκ τῶν 'Ερμαικῶν βίβλων μεθηρμήνευσεν. Prema Dieterichu *(Papyrus magica musei Lugdunensis Batavi*, str. 753 i d.) on je istovjetan sa Solunjaninom Pitysom iz Čarobnih papirusa. (Wessely, *Griechischer Zauberpapyrus*, str. 92, 95 i 98: Πίτυος ἀγωγή — βαςιλεῖ 'Οστάνη Πίτυς χαίρειν — ἀγωγὴ Πίτυος βασιλέως — Πίτυος Θεσσαλοῦ). Moguće je da je, nadalje, istovjetan i s Bithusom iz Dirahija, kojime se poslužio Plinije (knjiga XXVIII). Scott (nav. dj., str. 129 i d.) predlaže da se ubaci *Nikotheos* ili »što sam ja napisao«, pri čemu misli na jedan crtež.

[31] Usp. *Philebos* (18b), *Phaidros* (274c).

[32] Nedopustivo je Scottovo cijepanje rečenice. U *Philebosu* (18) Thoth doduše nije prikazan kao »prvi čovjek« već u stvari kao »božanski čovjek« i imenovatelj svih stvari.

[33] Ruska (nav. dj.): »... što Thoythos tumači na svetome je jeziku.« Ali *Thoythos* mora biti *genitivus explicativus* za φωνή, jer nominativ na drugim mjestima glasi »Thoyth«. Usp. i Bousset, nav. dj. str. 191.

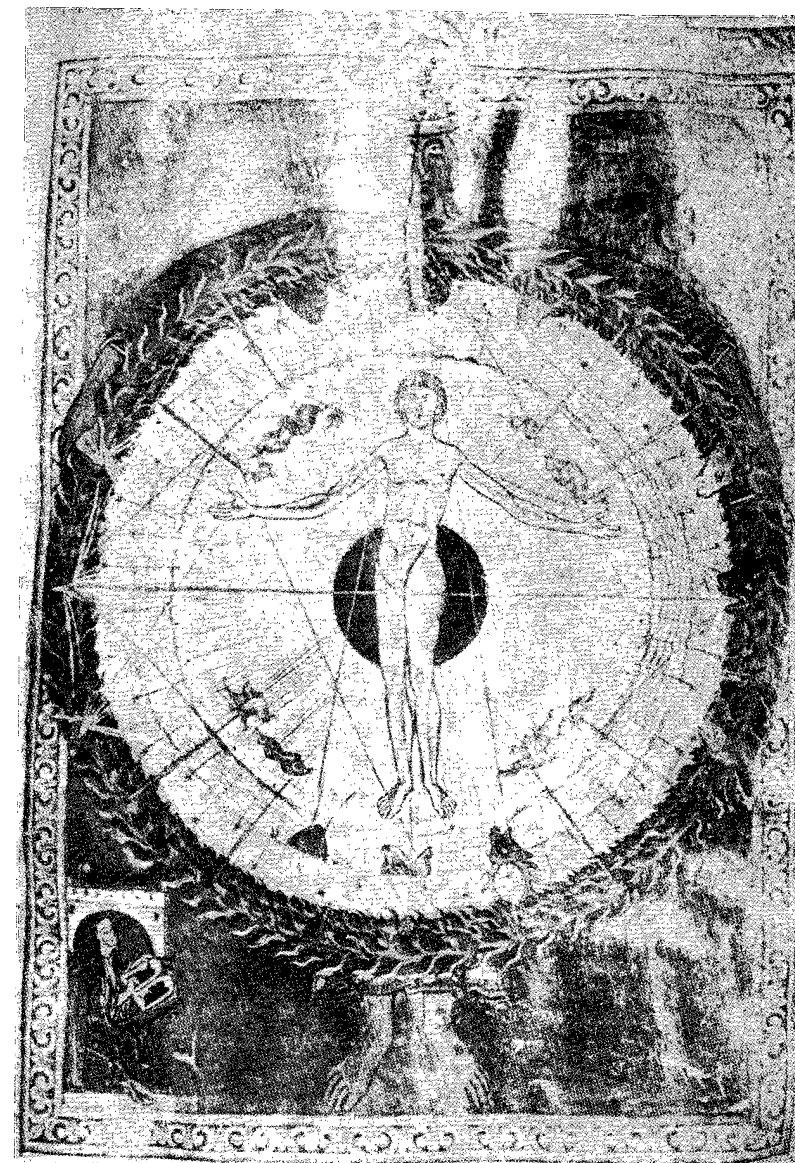
krvava) zemlja«, »ognjena[34] zemlja« i »putena zemlja«. To se nalazi u knjižnicama Ptolemejevića. Oni su to[35] stavljali u svako svetište, posebno u Serapeion, tada kada je Asenan[36] išao prvosvećeniku Jeruzalema[37], koji posla Herma, što je cijelo hebrejsko pismo preveo na grčki i egipatski.

[34] πυρὰ Codd. možda πυρρά = ognjene boje. Usp. Scott, nav. dj., str. 121: Tumačenje Adama kao γῆ παρθένος očito je kombinacija hebrejskog »adamah« = γῆ (Filon 1,62) i grčkog ἀδμής = παρθένος. Hesihije ima ἀδάμα = παρθενικὴ γῆ; Josephus F., *Antiquitates Judaicae*, I, 1,2: σημαίνει δὲ τοῦτο ('Αδαμος) πυρρός, ἐπειδήπερ ἀπὸ τῆς πυρρᾶς γῆς ἐγεγόνει, τοιαύτη γάρ ἐστιν ἡ παρθένος γῆ. Usp. Olimpiodor (Berthelot, *Alch. grecs,* II, IV, 32): οὗτος ('Αδάμ) γὰρ πάντων ἀνθρώπων πρῶτος ἐγένετο ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων. Καλεῖται δὲ καὶ παρθένος γῆ, καὶ πυρρὰ γῆ, καὶ σαρκίνη γῆ, καὶ γῆ αἱματώδης Usp. Eusebius, *Evangelica praeparatio*, 11, 6, 10 i d.

[35] ὅν Codd.; Reitzenstein i Ruska: ὧν. Možda se ὅν odnosi i na prvoga čovjeka: naime što ovoga kao Ozirisa postavljaju u svakome svetištu. Potvrda za to bio bi Lydus, *De mensibus*, IV, 53: »...jer u teologâ postoje mnoga protuslovlja u vezi s bogom kojega štuju Hebreji. Egipćani, a kao prvi Hermo, tvrde da je to Oziris, onaj koji jest, o kojemu Platon u »Timeju« ⟨27d⟩ kaže: 'što je biće bez nastanka...'. Usp. i Reitzenstein (nav. dj., str. 185) o navodnom prenošenju židovskih nazora u Egipat.

[36] παρεκάλεσεν' A ... Codd.; Reitzenstein i Ruska παρεκάλεσαν 'Ασενᾶν: kada »ti ⟨ptolomejci⟩ pozvaše Assenana (ili Asenanu)«. Ruelle, pak, uzima *Asenan* kao subjekt za παρεκάλεσεν. O nekome visokom svećeniku Asenanu ne zna se ništa. Veoma vjerojatno posrijedi je, kao što je napomenuo Scott (nav. dj. str. 122), Asenath, lijepa kćerka egipatskoga svećenika Pentephrea iz Ona (Heliopolis), koja je, prema *Post* 41, 50, rodila dva sina Josipu za vrijeme njegova egipatskoga zatočeništva. U kršćanskoj preradbi jednoga *midraša* nalazi se legenda prema kojoj se ta Asenath zaljubila u Josipa, koji se tamo javlja kao zastupnik faraonov i koji je ipak odbija zbog njezina bezvjerja. Ona se zatim obratila i pokajala, na što joj nebeski glasnik (u preradbi: Mihael), kojega ona posve poganski prima kao δαίμων πάρεδρος (spiritus familiaris), daje jesti saće što potječe iz neba, podarivši joj tako besmrtnost. On joj najavljuje kako će doći Josip i zaprositi je te da se ona odsad treba zvati »utočište«. — Usp. i Batiffol, *Le Livre de la prière d'Asenath*, i Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, nadalje, Oppenheim, *Fabula Josephi et Asenathae;* Wilken, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, i Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, str. 104 i d. Nebeski glasnik možda je prvobitno bio Hermo. Stoga bi tekst možda morao glasiti: »Onda kada se Asenath obratila za pomoć visokom svećeniku Jeruzalemskom, koji je poslao Herma, što...«, Scott predlaže da se mjesto Asenath stavi »Eleazar«, koji je, prema Aristejevu pismu, potaknuo prijevod sedamdesetorice *(Septuaginita)*, ali u tom bi slučaju trebalo i glasnika Herma pretvoriti u ἑρμηνέα = tumača. Ali tu je zacijelo riječ o posve drugoj legendi.

[37] τῶν ἀρχιεροσολύμων Codd. konj. τὸν ἀρχιερέα 'Ιεροσολύμων Usp. Reitzenstein, Ruska i Scott.



195 Tvorac, makrokozmos, mikrokozmos u ljudskome liku, ovaj posljednji okružen prapočelima.
Hildegard von Bingen, *Liber divinorum operum* (12. st.)

6: Tako se prvi čovjek naziva u nas Thoyth, a u onih Adam, što je ime na jeziku anđelâ. Ali prema njegovu tijelu[38] simbolički su ga označili s pomoću četiri počela[39] iz cijele nebeske sfere (sl. 195). Jer njegovo slovo A upućuje na ishod (ἀνατολή, istok), zrak, a njegovo D na zalazak, što zbog sila teže teži prema dolje (δύσις) zapad[40]...; A označuje sjever ((ἄρκτος, sjever) ali M upućje na podne (μεσημβρία) srednje od tih tijela, oganj što gori u srednju, četvrtu zonu (do zreloće)[41]. Tako se Adam, prema svojemu vanjskom i vidljivom obliku zove Thoyth; ali duhovni čovjek koji se nalazi u njemu ima i pravo ime kao i nadimak. Pravo ime još ne znam[42]. Jer to zna samo nenalažljiv Nikotheos. Usuprot tome, njegov nadimak znači svjetlo(φῶς), iz čega slijedi da su se ljudi zvali φῶτες.

7: Dok je svjetločovjek[43] boravio u raju, prožet[44] dahom usudne moći, ona (počelâ) nagovoriše njega, koji je posve bez mana i bez djelovanja, da odjene Adama što je kod njega[46], Adama koji se sastoji iz usudne moći, iz četiriju počela (usp. sl. 82 i 117)[47]. Ali, u svojoj nedužnosti, on se nije okrenuo odatle. Ali oni su se hva-

[38] κατὰ τὸ σῶμα možda bi valjalo protumačiti kao »tjelesnim jezikom«, za razliku od prije spomenutog jezika anđelâ, kao što Zosim i inače suprotstavlja ἔνσωμος φράσις i duhovni jezik.

[39] I slova (στοιχεῖα).

[40] Tu je vjerojatno prekinut tekst, gdje je stajalo počelo zemlja ili možda počela zemlja i voda. Tekst je tu ionako iskvaren. Ruska predlaže da se mjesto τὸν ἀέρα τὸ δεύτερον stavi ἄλφα τὸν ἄρκτον kao oznaku za sjever. Scott (nav. dj., str. 123) zacijelo s pravom ostavlja τὸν ἀέρα, budući da je posrijedi kombinacija strana svijeta s počelima; on stoga iza δύσις dodaje γῆ. Kao potkrepu za ubacivanje ἄρκτος navodi Oracula Sibyllina 3,24: αὐτὸς δὴ θεὸς, ἐσθ' ὁ πλάσας τετραγράμματον 'Αδὰμ τὸν πρῶτον πλασθέντα καὶ οὔνομα πληρώσαντα ἀνατολὴν τε δύσιν τε μεσημβρίην τε καὶ ἄρκτον i *Slavensku knjigu Henohovu*, pogl. 30.

[41] Ruska: »Srednje od tih tjelesa jest oganj koji dozrijeva i koji pokazuje prema srednjoj četvrtoj zoni.« Reitzenstein je posve izbacio taj dio.

[42] ἀγνοῶν Codd.; Reitzenstein ἀγνοῶ διὰ τό τεῶς Codd. doslovce »s obzirom na prije«.

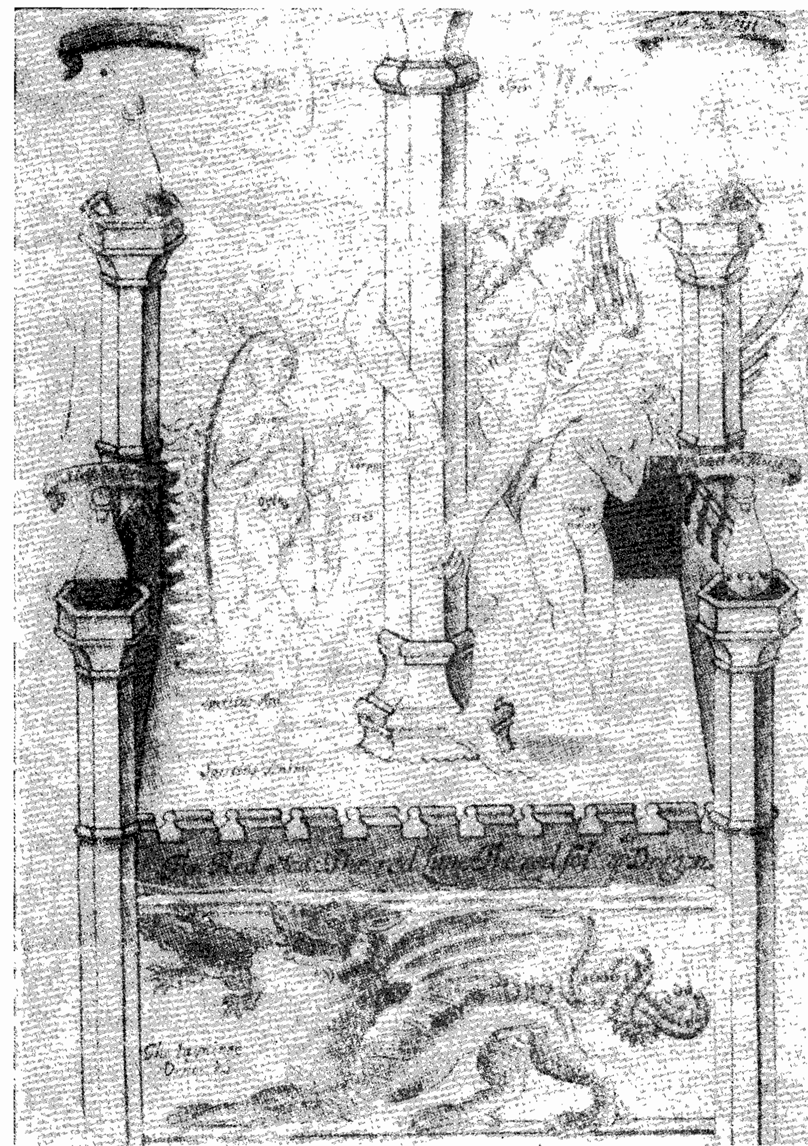
[43] Od homerskoga φώς = čovjek. Igra riječima τὸ φῶς (svjetlo) i ὁ φώς (čovjek). Vidi Ruska.

[44] Reitzenstein διαπνεομένῳ, što se odnosi na raj: »u raju kojim provijava dah sudbinske moći«.

[45] Reitzenstein dopunjuje »arhonti«. Ali tu je prije posrijedi ranije spomenuta στοιχεῖα. Usp. Gal 4,9.

[46] παρ' αὐτοῦ Codd.; Reitzenstein, Scott i Ruska παρ' αὐτῶν : »Adama koji se nalazio kod njih.«

[47] Usp. posebice Bousset, nav. dj., str. 139.



196 Tri načina pojavljivanja *anthropos*-a, koji se preobražava u procesu: »corpus«, »anima«, »spiritus«; dolje: zmaj i žaba krastača kao predstupnjevi.
Ripley Scrowle (1588)

lili kako su ga učinili slugom. (Stoga) je Heziod[48] vanjskoga čovjeka nazvao okovom, kojim[49] je Zeus okovao Prometeja. Nakon tih veriga poslao mu je još jedne: Pandoru, koju Hebreji nazivaju Evom. U skladu s alegorijskim načinom izražavanja Prometej i Epimetej su jedan jedini čovjek, to jest, duša i tijelo. A on[50] nosi sad sliku duše, sad onu duha, a onda opet sliku puti (sl. 196), zbog neposluha Epimetejeva prema Prometeju, svojemu vlastitome duhu[51]. Jer naš duh kaže[52]: »Sin Božji, koji sve može i sve postaje, kada[53] to zaželi, pojavljuje se svakome[54] kako želi; Isus Krist pridružio se Adamu i odnio ga onamo gore gdje su prije boravili takozvani svjetloljudi[55].«

8: Ali on se posve obeznanjenim ljudima prikazao kao pretučen čovjek sposoban za patnju. I pošto je potajno bio ukrao[56] svjetloljude, koji su mu pripadali, pokazao je — budući da uopće nije zbiljski patio — kako je smrt svladana i odbačena. Te do danas, kao i do kraja svijeta[57] nazočan je na mnogim mjestima[58], družeći se potajno i javno sa svojima[59], svjetujući im potajno preko njihova vlastita duha[60] da dopuste zamjenu s Adamom, koji

[48] *Theogonie*, 614.

[49] ὅν Codd. ᾧ konj. Reitzenstein.

[50] »Prometej« Codd. Reitzenstein izbacio, jer se prije odnosi na cijela čovjeka.

[51] νοῦ konj. Reitzenstein.

[52] Prema Reitzensteinu personificirano: Nous (kao Poimandar).

[53] ὅτε Codd.; Reitzenstein: ὅτι, »što god želi«.

[54] φαίνει Codd.; Ruska i Scott: φαίνεται »pojavljuje se«. Možda je sljedeća rečenica sadržaj onoga što razlaže Sin Božji?

[55] Reitzenstein je tu rečenicu izbacio kao kršćansku interpolaciju. Prema Fociju (*Bibliotheca,* 170) Zosima su kasnije tumačili kršćanski. I Scott križa riječi »Isus Krist« i kao subjekt naprosto uzima »sin Božji«.

[56] συλλήσας Codd.; Reitzenstein i Scott: συλήσας. Ruska prevodi: »odbacujući vlastito čovještvo. Za krađu usp. *Acta Archelai,* XII, gdje se za Boga kaže: »Hac de causa ... furatur eis ⟨'principes⟩ animam suam«. [Zbog toga ... on njima ⟨kneževima⟩ krade njihovu ⟨ili svoju⟩ dušu.]

[57] I Reitzenstein to povezuje s onime što slijedi.

[58] τόποισι Codd.; Reitzenstein: ἔπεισι, »on odlazi ...«

[59] συνῶν konj. Reitzenstein, Bousset i Scott: συλῶν Codd.; συλλαλῶν : »on se razgovara« (Ruelle).

[60] Ruelle: »Il conseillait aux siens d'échanger aussi secrètement leur esprit avec celui d'Adam qu'ils avaient en eux ...« (Svjetovao je svojima neka svoj duh i potajno zamijene za onaj Adamov kojega su imali u sebi.) Time διά postaje suvišnim. Usp. i mjesto φησὶ γάρ ὁ νοῦς ἡμῶν ... i početak, gdje Izbavitelj ove posredno vodi natrag, osvjetljujući *nous* svake duše.

je s njima[61], kojega batinanjem natjeraju[62] i ubijaju, dok on samo brblja i ljubomoran je na duhovnog svjetločovjeka; (tako) oni ubijaju svojega Adama.

9: Ali to se događa dok ne dođe duh Antimimos koji je na njih ljubomoran[63] i koji ih, kao i ranije[64], hoće zavesti u bludnju i koji tvrdi da je on sam Sin Božji, iako je bezobličan tijelom i dušom. Ali oni, koji postadoše razumniji jer je njima ovladao zbiljski Sin Božji, daju mu vlastitog Adama da ga ubije, a svoje svjetloduhove dovode, spasavajući ih, na mjesto koje im pripada i gdje su bili i prije nastanka svijeta. Prije no što *antimimos,* ljubomornik, to učini[65], šalje on iz Perzije svojega preteču, koji širi lažne priče i dovodi ljude u bludnju s pomoću sudbinske sile. U njegovu imenu ima devet slova, zadrži li se dvoglas, u skladu s riječju »heimarmene« kao uzorom[66]. Zatim, nakon približno sedam razdoblja[67], pojavljuje se on u vlastitome[68] liku.

10: Samo Hebreji i svete knjige Hermove (priopćuju) to o svjetločovjeku i njegovu vodiču, Sinu Božjemu, te o zemaljskome Adamu i njegovu vodiču, Antimimosu, koji himbeno i prijevarno tvrdi kako je sâm Sin Božji. Grci, naprotiv, nazivaju zemaljskoga Adama Epimetejem, kojega njegov vlastiti duh, to jest njegov brat, svjetuje neka ne prima darove od Zeusa. Ali iako je pogriješio, kasnije se pokajao i potražio mjesto blaženstva, on sve razjašnjuje[69] i posve svjetuje one koji imaju duhovno sjetilo sluha; ali oni koji posjeduju samo tjelesni sluh, robovi su sudbinske sile, jer ne poimaju i ne priznaju ništa drugo.

[61] ἔχειν može značiti »morati otrpjeti«. Protivnici time očigledno misle pogoditi zbiljskog svjetločovjeka.

[62] Reitzenstein eliminira drugo παρ' αὐτῶν. Ali πα ρά može isto tako značiti: »dalje od nečije strane«.

[63] δι' οὗ ζηλούμενος Codd.; Reitzenstein: διὰ ζηλούμενος.

[64] Reitzenstein je to uklonio. A misli se »prije pojave Spasitelja«.

[65] πρὶν ἤ može se tvoriti s pomoću akuzativa i infinitiva. U tome slučaju »antimimos« je subjekt za τολμῆσαι, a ne objekt za ἀποστέλλει. Ruska ubacuje υἱός Θεοῦ kao subjekt za τολμῆσαι. Ali o njemu već odavno nije riječ, jer se već pojavio. Očiglednije je da je sam *antimimos* imao preteču.

[66] Reitzenstein i Scott predlažu Μανιχαῖος.

[67] περίοδον Codd.; Reitzenstein: περιόρους.

[68] ἑαυτῷ Codd.; Reitzenstein: ἑαυτοῦ.

[69] Reitzenstein i Ruska pretpostavljaju da iza »tražio« nedostaje dio teksta te »on« povezuju s Prometejem. A to je nepotrebno. Svojom sudbinom Epimetej [tumači] ερμηνεύει onima koji posjeduju duhovno razumijeće što valja činiti.

11: A svi oni koji imaju sreću u vezi s pravodobnim bojenjem poštuju tek veliku knjigu o pećima, omalovažavajući umijeće; a ne razumiju ni pjesnika koji tu kaže: »Ali bogovi ljudima nisu dali jednako[70]« itd. Isto tako ne osvrću se i ne poštuju način čovjekova života: naime, da i kod jednoga te istoga umijeća ljudi na različite načine dolaze do cilja i na različit način bave se istim umijećem, zbog različitih značajki i konstelacija zvijezda pri izvedbi istoga umijeća. I (oni ne opažaju) kako jedan radnik ne radi[71], kako je drugi sâm (izdvojen)[72], kako jedan drsko posiže odveć daleko, a drugi odveć plašljiv te stoga ne napreduje; (tako je kod svih umijeća) te oni koji se bave istim umijećem, čine to različitim priborom i postupcima, a različito se ponašaju i s obzirom na duhovnu koncepciju i praktično ostvarenje.

12: A više negoli u bilo kojemu drugom umijeću opaža se to u svetome umijeću.

457 Božji sin u Zosima po svemu sudeći gnostički je Krist, koji je više u unutrašnjoj vezi s iranskom predodžbom Gayomarda negoli s Isusom iz Evanđelja. Autorove veze s kršćanstvom nipošto nisu posve jasne, jer on nedvojbeno pripada Poimandrovoj hermetičkoj zajednici, kao što se vidi iz mjesta gdje govori o Kratēru[73]. Kao i u poznijoj kršćanskoj alkemiji i tu je Sin Božji u neku ruku paradigma sublimacije, to jest, oslobođenja duše iz *heimarmene*. I tu, kao i tamo, istovjetan je s Adamom koji se sastoji iz četverstva četiriju različitih zemalja. On je *anthropos*, prvi čovjek, koji je simbolički označen sa četiri prapočela, jednako kao i lapis, koji posjeduje istu strukturu. Označen je i križem, kojega završeci odgovaraju četirima stožernim točkama (sl. 197; isto tako sl. 82 i 192). Taj se motiv često zamjenjuje odgovarajućim putovanjima, kao što je ono Ozirisovo[74], pustolovna lutanja Heraklova[75], Henohova[76] te simbolički »peregrinatio« na četiri

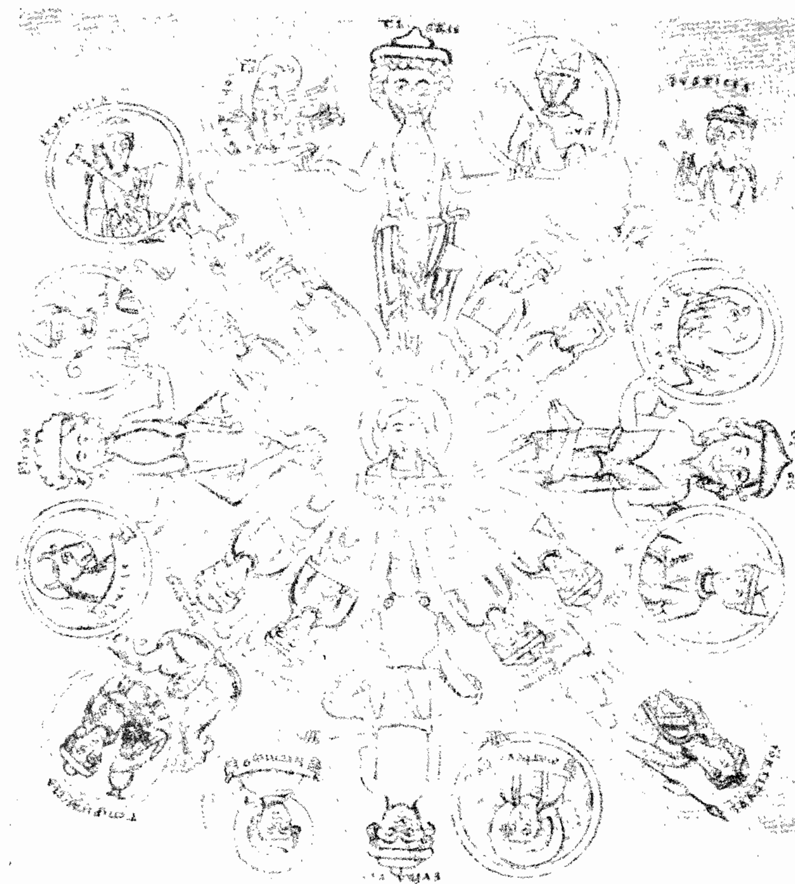
[70] Kako primjećuje Scott, to je zacijelo netočan navod iz *Odiseje*, VIII, 167: οὕτως οὐ πάντεσσι θεοὶ χαριέντα δίδοῦσι ἄνδρασιν u kontekstu koji pokazuje kako su bogovi različito obdarili pojedine ljude, kao što Zosim dalje opisuje kako u svim umijećima ljudi rade na različite načine.

[71] ἄγων Codd.; ἀργόν konj. Ruska; ἄκρον Scott.

[72] Ruska mjesto μόνος stavlja φιλόπονος; ali posrijedi su nedostaci koji se ovdje nabrajaju.

[73] Berthelot, *Alch. grecs*, III, LI 8.

[74] Diodorus, *Bibliotheca*, I, str. 27.



197 Krist u četiri rajske rijeke, evanđelisti, crkveni oci, krepostî itd.
Peregrinus, *Speculum virginum* (15. st.)

[75] Kretski bik vodi na jug, Diomedovi konji na sjever (Trakija), Hipolit na istok (Skitija), Gerionovi volovi na zapad (Španjolska). Hesperidi, koji se također nalaze na zapadu (kao zapadna zemlja mrtvih) vode do dvanaestoga djela, puta u pakao (Cerberus).

[76] *Knjiga Henohova* (*Apokryphen* II, str. 248 i d.) Putuje se na četiri strane svijeta Na zapadu se nalazi četverodijelno podzemlje; tri su njegova dijela mračna, a jedan je svijetao.

strane svijeta u Michaela Maiera (1568—1622)[77] (sl. 97). Pripovijeda se[78] i o putovanjima Herma Trismegista, što je možda dalo povoda za Maierov »peregrinatio«; međutim, kod toga je autora vjerojatnija predodžba »opusa« kao putovanja ili lutanja, kakvo je, primjerice, potraga Argonautâ za alkemičarima omiljenim zlatnim runom *(aureus vellus)*, koje se pojavljuje u naslovu više rasprava. U jednoj raspravi, što se pripisuje Albertu Velikome, spominje se[79] Aleksandrov pohod kod kojega se na kraju puta otkriva Hermov grob. Na stablu tu (mjesto feniksa) sjedi roda.

458 Adam je uskladan Thothu (Θωὑθ), egipatskome Hermu (vidi sl. 68). Unutrašnji duhovni čovjek u njemu nazvan je φῶς (svjetlo). Nikotheos, koji poznaje njegova tajna imena, dvaput se pojavljuje u Zosima kao tajanstvena osoba[80]. On se spominje i u jednome gnostičkom tekstu kao netko tko je ugledao *monogenes*-a (*unigenitus*). Isto tako spominje ga i Porfirije (u *Plotinovu životu)* kao autora jednog Otkrivenja[81]. Manihejci ga ubrajaju u proroke, pored Šēma, Sēma, Enōša i Henoha[82].

459 Prometej i Epimetej predstavljaju unutrašnjeg i vanjskog čovjeka, kao Krist i Adam. Moć »da se prometne u sve«, koja se pripisuje Sinu Božjemu, nije samo svojstvo *pneume*, već i alkemičarskoga Merkura, kojega se neograničena sposobnost

[77] Putovanje započinje u Europi i vodi u Ameriku, Aziju i napokon u Afriku, u potrazi za Merkurom i feniksom. (*Symbola*, str. 572 i d.)

[78] Kod Mariusa Victorinusa (Halm, *Rhetores Latini minores*, str. 223, navedeno u: Reitzenstein, *Poimandres*, str. 265, napomena 3).

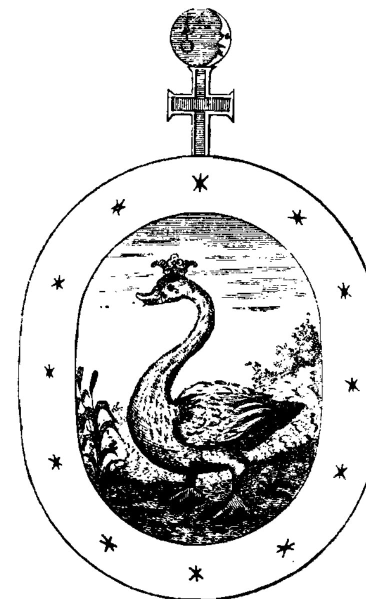
[79] »Alexander ... invenit sepulcrum Hermetis ... et quandam arborem sitam ab extra intus tenentem viriditatem gloriosam: super eam ciconia ... ibi sedebat, quasi se appellans circulum Lunarem: et ibi ipse aedificavit sedes aureas et posuit terminum itineribus suis idoneum.« [Aleksandar je pronašao Hermov grob, a izvan njega stanovito stablo koje se iznutra krasno zelenilo: na njemu je sjedila roda, kao da će se nazvati mjesečevim krugom, i tamo je načinio zlatna sjedala, završivši dolično svoje putovanje.] *(Super arborem Aristotelis* u: *Theatr. chem.* (1602) II, str. 527.) Tu je roda »avis Hermetis«, kao i guska i pelikan (sl. 198).

[80] U istoj raspravi (Berthelot, *Alch. grecs*, III, XLIX, 1).

[81] Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise*, str. 84 i d. Usp. i Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, str. 189, te Schmidt, *Texte und Untersuchungen zum Neuen Testament*, str. 135 i d.; nadalje, fragment Turfana M 299a u: Henning, *Ein manichäisches Henochbuch*, str. 27 i d.

[82] Puech, *Der Begriff der Erlösung im Manichäismus*, str. 197 i d.

preobražavanja slavi u skladu s versatilitetom astrološkoga Merkura (sl. 24). On je »materia lapidis«, to jest, preobrazbena tvar *par excellence*. Merkuru se isto tako pripisuje moć prodiranja (sl. 150). On prodire u tjelesa[84] poput otrova[85].



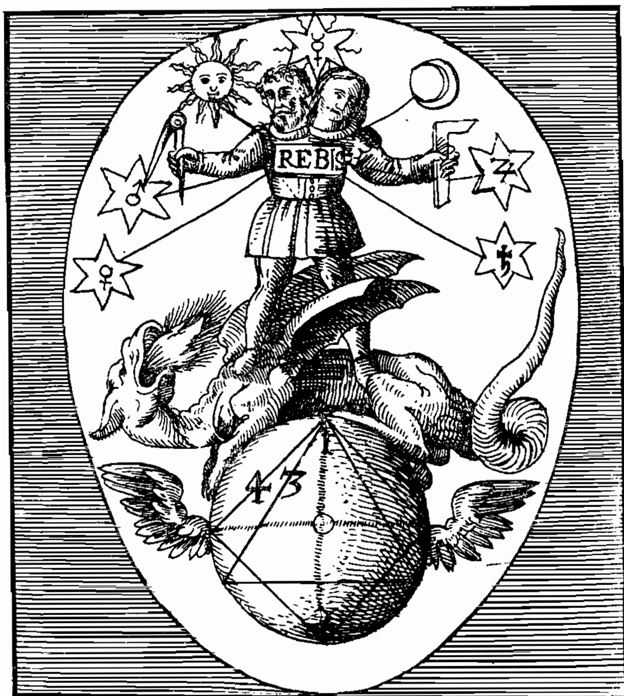
198 *Anser* ili *cygnus hermetis.*
Hermaphroditisches Sonn- und Mondskind (1752)

[83] »... seque pro libitu suo transformat, ut varias larvas induat.« [... i on se po volji preobražava, poprimajući različite likove (obrazine)]. Philalethes, *Metallorum metamorphosis*, str. 771) »... dicitur enim Mercurius propter suam mirabilem convertibilitatis adhaerentiam« [jer on je nazvan Merkur zbog svoje čudesne sposobnosti preobražavanja] (Aegidius de Vadis, *Dialogus* u: *Theatr. chem.* [1602] II, str. 118.

[84] »... omnemque ⟨rem⟩ solidam penetrabit« [prodrijet će kroz sve čvrsto] *(Tab. smaragd.*, str. 2). »... est oleum mundissimum, penetrativum in corporibus« [on je posve čisto ulje, što prodire u tijela] *(Rosarium* u: *Art. aurif.* II, str. 259) »... spiritus vivus, et in mundo talis non est, qualis ipse est: et ipse penetrat omne corpus ...« [živi duh, kakva više nema u svijetu: i on prožima svako tijelo] (*Rosinus ad Sarratantam* u: *Art. aurif.* I, str. 3027).

[85] Djâber [Geber], *Le Livre de la miséricorde* u: Berthelot, *Chimie au moyen âge* III, str. 181. »Tunc diffundit suum venenum« [A onda širi svoj otrov] (Lambsprinck, *Figurae*, 352). »Venenosus vapor [otrovna para] (Fla-

460 Kao protivnik Sina Božjega pojavljuje se *antimimos*, oponašatelj, zlo načelo. I on se smatra Božjim sinom. Opreke koje su sadržane u božanstvu ovdje se jasno razdvajaju. Toga zloduha susrećemo na mnogim mjestima kao ἀντίμιμον πνεῦμα. Kao duh tmine nalazi se u čovjekovu tijelu i prisiljava njegovu dušu da ispuni sva njegova grešna nagnuća[86]. Ovoj je protuslovnosti sukladna Merkurova dvostruka narav, koja se u alkemističkome procesu ponajvećma očituje u *ourobo*-



199 Prikaz hermafrodita s krilatom kuglom kaosa, sedam ophodnica i zmajem.
Jamsthaler, *Viatorium spagyricum* (1625)

mmel, *Summarium philosophicum*, str. 173). »Spiritus venenum« [otrovni duh] *(Ripley*, Opera, str. 24). »Mercurius lethalis est« [Merkur je smrtan] (Gloria mundi, str. 250).

[86] *Pistis Sophia*, str. 46 i 207.

ros-u, zmaju koji proždire samoga sebe, oplođuje se, rađa, ubija i opet uskrsava. Kao hermafrodit sastoji se iz opreka, a u isto je vrijeme simbol koji ih ujedinjuje (sl. 148). On je, s jedne strane, smrtni otrov, bazilisk i škorpion, a s druge svelijek i *salvator* (sl. 199).

Svojim razmatranjima Zosim nam otkriva gotovo cijelu 461
tajnu i osebujnu teologiju alkemije, uspoređujući skriveni smisao opusa s gnostičkim misterijem izbavljenja. Tom se tvrdnjom želi samo naznačiti da usporedba Krist — lapis u Latinâ ima svoju pogansko-gnostičku predigru i da nipošto nije izmišljena tek u srednjem vijeku.

d) Petrus Bonus

Najstarije vrelo koje podrobno govori o vezi kamena sa Kri- 462
stom čini se da je spis Petrusa Bonusa iz Ferrare, koji je napisan između 1330—1339. godine[87]. Donosim odlomke njegova opisa[88]:

To je umijeće djelimice naravno, a djelimice božansko ili nadnaravno. Jer, posredstvom duha, na kraju sublimacije (sl. 200) klija blistavo bijela duša (anima candida) i sa samim duhom leti u nebo (sl. 134). A to je jasno i bjelodano kamen. Dotle je postupak doduše prilično neobičan, ali još u okviru naravi. Ali što se tiče učvršćivanja i trajnosti duše i duha na kraju sublimacije, to se zbiva dodavanjem tajnoga kamena, koji se ne može pojmiti sjetilima, već samo razumom, nadahnućem ili božanskim očitovanjem ili naukom onoga koji zna. Aleksandar kaže da postoje dvije kategorije: gledanje okom i razumijeće srcem[89]. Taj tajni

[87] Otisnuto u: *Bibl. chem.*, str. 8. Gesner spominje Bonusa kao sudobnika Raymundusa Lulliusa. Ali mlađi Mazzuchelli (1762) tvrdi da je Pietro Antonio Boni živio oko 1494. Ferguson *(Bibliotheca chemica* I, str. 115) ostavlja to pitanje neriješenim. Stoga gornji datum valja uzimati s ogradom. Prvo izdanje *Pretiosa margarita novella* nalazi se u Lacinusa, *Pretiosa margarita novella de thesauro* (Mleci, 1546), fol. 1 i d.: »Quia consuevit non solum...« Tu nedostaje uvod od Magnetusa *(Bibl. chem.)*. Autori koji se navode u tekstu živjeli su prije 14. stoljeća. Ni sadržajno nema nikakva razloga za pretpostavku da je rasprava nastala kasnije nego u prvoj polovici 14. stoljeća.

[88] Pogl. VI (*Bibl. chem.* II, str. 29 i d.).

[89] Obje kategorije psihološki odgovaraju svjesnome poimanju koje se uglavnom temelji na sjetilnim podacima i projekciji nesvjesnih sadržaja, za



200 Orao i labud kao simboli sublimiranog »spiritus-a«; sprijeda desno: Saturn.
Mylius, *Philosophia reformata* (1622)

kamen dar je Božji. To je kamen bez kojega alkemija ne bi mogla postojati. On je srce i tinktura zlata, o čemu Hermo kaže: »Nužno je da na kraju svijeta nebo i zemlja budu povezani: što je filozofska riječ[90].« Isto tako u 'Turba' kaže Pitagora: »To je Bog zatajio Apolonu, kako svijet ne bi bio opustošen.« Tako je alkemija iznad naravi i božanska je. U tome kamenu leži sva teškoća umijeća. Razum to ne može pojmiti, već mora vjerovati kao u božanska čuda i u temelj kršćanske vjere. Zbog toga je sam Bog

što je karakterističan »cor«, budući da područje srca (sl. 149) predstavlja ranije mjesto savjesti a, na višem stupnju, ukonačuje i čuvstvene misli, tj. one sadržaje koji su pod jakim utjecajem nesvjesnoga.

[90] »Quod verbum est philosophicum«. Držim da smisao rečenice treba tako protumačiti, jer se poznije alkemičarsko poimanje Krista kao »verbum scriptum« razlikuje od lapisa kao »verbum dictum et factum« (*Epilogus Orthelli* u: *Bibl. chem.* II, str. 526 i d.).

vršitelj pokusa, dok je narav pritom nedjelatna. Poznavanjem svojega umijeća stari su filozofi znali za dolazak konca svijeta i za uskrsnuće mrtvih. Jer tada će se duša opet zauvijek združiti sa svojim prvobitnim tijelom. Tijelo će biti posve preobraženo *(glorificatum)*, nepropadljivo i gotovo nevjerojatno produhovljeno[91], i prodirat će kroz sve čvrste tvari. Njegova će narav biti i duhovna i tjelesna. Kada se kamen, poput čovjeka u grobu, raspadne u prah, Bog će mu vratiti dušu i duh i oduzet će mu nesavršenstvo; tvar (*illa res*) će biti ojačana i poboljšana, kao što i čovjek nakon uskrsnuća biva jačim i mlađim negoli je bio prije. Stari su filozofi vidjeli sudnji dan u tome umijeću, naime, u klijanju i rođenju toga kamena, jer u njemu dolazi do sjedinjenja duše koja se preobrazuje *(beatificandae)* s njezinim prvobitnim tijelom, na vječnu ljepotu. I tako su stari znali kako jedna djevica mora zanijeti i roditi, jer u njihovu umijeću kamen začinje, sam od sebe postaje trudnim i rađa samoga sebe[92]. Štogod takva može se dogoditi samo milošću Božjom. Stoga Alphidius[93] kaže za kamen da je njegova majka djevica, te da njegov otac ne poznaje ženu. Osim toga znali su da će Bog postati čovjekom na Sudnji dan toga umijeća[94] *(in novissima die hujus artis)*, kada će djelo biti dovršeno, da će tvorac i tvorevina postati jedno, starac i dječak, otac i sin, svi će postati jedno. Kako se, zbog svoje nesličnosti, nijedno stvorenje osim čovjeka ne može sjediniti s Bogom, mora Bog sa čovjekom postati jedno. A to se zbilo u Isusu Kristu i njegovoj djevičanskoj majci[95]. Stoga Balgus kaže u 'Turbi': »Oh, kojih li čuda naravi, što su dušu duha preobrazile u mladenačko tijelo, a otac je postao sinom.« (sl. 166). Na sličan način i Platon je *(scribens in alchemicis)* napisao evanđelje koje je, nakon duga vremena, dovršio Ivan, evanđelist. Platon je napisao početne riječi od »U početku bijaše riječ« do »Bio je čovjek poslan od Boga«[96]. Bog je filozofu pokazao taj čudesan primjer, kako bi uzmogao izvoditi nadnaravna djela. Morienus kaže kako je Bog povjerio taj *magisterium* svojim filozofima ili prorocima čijim je dušama odredio mjesto[97] u raju.

[91] »subtilitatem fere incredibilem«.

[92] Kao sukladnost Bogu.

[93] Navodno, arapski filozof koji je živio u 12. st.

[94] Dakle, u alkemičarskome djelu kojega postupak podsjeća na stvaranje svijeta i kraj svijeta.

[95] Podroban, ali kasniji, prikaz nalazi se isto tako u: *De arte chimica (Art. aurif.* II, str. 581 i 613).

[96] Bonus se tu poziva na stariji, pseudoplatonski spis koji do sada nisam mogao pronaći, što već očigledno govori o usporedbi lapis — Krist. Kao i u *Tractatus*-u *aureus*-u posrijedi je možda izvorni arapski (sabijski?) izvor.

[97] To su »electi«. U Morienusa nisu isključeni manihejski utjecaji.

463 Ovaj tekst, koji je u svakome slučaju jedno stoljeće stariji od Khunrathova, bjelodano pokazuje da je već tada veza između Kristova misterija i lapisa bila toliko očigledna te se filozofski »opus« činio analogijom, oponaškom, a možda i nastavkom božanskoga djela izbavljenja.

e) »Aurora consurgens« i nauk o mudrosti *(sapientia)*

464 Sljedeće vrelo je »Aurora consurgens«[98], od kojeg se jedan rukopis iz 15. stoljeća, *Codex Rhenovacensis* (samostan Rheinau) nalazi u Zürichu. Rukopis je nažalost okrnjen i počinje tek četvrtom parabolom. Na taj rukopis svratila mi je pozornost činjenica što je tiskar djela »*Artis auriferae quam Chemiam vocant*« izdao samo drugi dio »Aurore consurgens« (1593). Ali je ostavio napomenu čitatelju u kojoj kaže kako je namjerice ispustio cijelu raspravu parabola ili alegorija, jer je autor, prema starinskom običaju mračnjakâ *(antiquo more tenebrionum)* gotovo cijelo Sveto pismo, posebice pak Salomona, psaltir, a ponajviše Pjesmu nad pjesmama obradio tako kao da je cijelo Sveto pismo napisano u čast alkemije. On je štoviše najsvetije otajstvo utjelovljenja i smrti Kristove izvrnuo na najnedoličniji način u tajnu lapisa, doduše, kao što on *(typographus* Conrad Waldkirch) spremno priznaje, ne sa zlom nakanom već u skladu s onim doba tmine *(seculum illud tenebrarum)*. Waldkirch je time mislio na doba predreformacije, kada su protestanti već bili izgubili iz vida odnošaj čovjeka i tvari i doživljaj božanske nazočnosti u tajni tvari *(materia)*.

465 Cijela se rasprava očuvala u *Codex*-u *Parisinus*-u Lat. br. 14 006. Pretisak rasprave nalazi se i u zbirci Johannesa Rhenanusa[99]. Starost spisa, koji se pripisuje svetome Tomi Akvinskom (+ 1274), mogla bi se približno odrediti time što je najmlađi autor koji se u njemu navodi Albert Veliki (1193—1280). Autoriteti koji se inače posvuda (to jest, u 15. stoljeću) navode, Arnaud de Villeneuve (+ 1313) i Raymundus Lullius (+ 1315), ne spominju se. Kako je Toma 1323. godine proglašen svetim, isplatilo se od toga vremena pripisati mu štogod. Ako se, dakle, vrijeme nastanka prebaci otprilike u prvu polovicu 14. stoljeća, moglo bi to biti vjerojatno. Sastavljač je bjelodano klerik koji Vulgatu zna napamet. Njegov jezik vrvi biblijskim navodima, kao što mu je duh ispunjen alkemističkom filozofijom. Za njega su istovjetne alkemija i »sapientia Dei«. Svoju raspravu započinje riječima iz *Mudr* 7,2 i *Izr* 1,20—21:

»Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa[100] sapientia austri, quae foris praedicat, in plateis dat vocem suam, in capite turbarum clamitat, in foribus portarum urbis profert verba sua dicens[101]: Accedite ad me et illuminamini et operationes vestrae non confundentur[102], omnes qui concupiscitis me[103], divitiis meis adimplemini. Venite ergo filii, audite me, scientiam Dei docebo vos. Quis sapiens et intelligit hanc, quam Alphidius dicit homines et pueros in viis et plateis praeterire et cottidie a iumentis et pecoribus in sterquilinio conculcari...«

Prema jezičnoj uporabi crkvenih otaca[104] »sapientia austri« 466
je mudrost Duha Svetoga. Za našega autora »sapientia« je

[98] U jednom svesku *Psiholoških ogleda (Psychologische Abhandlungen)*, koji se priprema za tisak, bit će objavljen taj tekst na latinskom i njemačkom, u red. i s komentarom dr M.—L. von Franz. [1957. god. objavljeno pod naslovom *Aurora consurgens. Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument der alchemistischen Gegensatzproblematik*, kao sv. III Jungova djela *Mysterium coniunctionis*. — Mjesta iz *Aurore* i prijevodi koji se navode u ovoj knjizi uzeti su iz toga izdanja.]

[99] *Harmoniae imperscrutabilis chymico-philosophicae Decades duae*, II, str. 175 i d. Usp. Kopp, *Die Alchemie* II, str. 343.

[100] *Vulgata, Sap.* 7,11: »Venerunt autem mihi omnia bona pariter cum illa ⟨sapientia⟩ et innumerabilis honestas per manus illius.« (»A s njom su mi došla sva dobra i od ruku njezinih blago nebrojeno.« *Mudr* 7,11)

[101] *Vulgata, Prov.* 1,20; *Izr* 1,20 i d.: »Mudrost glasno uzvikuje na ulici, na trgovima diže svoj glas; propovijeda po bučnim uglovima, na otvorenim gradskim vratima govori svoje riječi.«

[102] *Vulgata, Ps.* 33,6: »accedite ad eum ⟨Dominum⟩ et illuminamini et facies vestrae non confundentur«; *Ps* 34,6: »U njega gledajte i razveselite se, da se ne postide lica vaša.« Nadalje, *Vulgata, Sir.* 24,30: »Qui audit me non confundetur et qui operantur in me non peccabunt.« (»Tko mene sluša, taj se ne stidi, i tko sa mnom radi, taj ne griješi.« *Apokryphen* I, str. 355: 24,22).

[103] *Vulgata*, nav. mj. 26: »Transite ad me omnes qui concupiscitis me et a generationibus meis implemini.« (»Dođite k meni svi koji me žudite i nasitite se plodovima mojim.« *Apokryphen* I, 24,19)

[104] Eucherius, *Formularium spiritalis intelligentiae*, Rabanus, *Allegoriae* i dr. Usp. *Vulgata, Abacuc* 3,3: »Deus ab austro veniet et Sanctus de monte Pharan«; *Hab* 3,3: »Bog stiže iz Temana, a Svetac s planine Parana!«



201 *Sapientia* kao majka mudracâ.
Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (1520)

»regina Austri, quae ab oriente dicitur venisse, ut aurora consurgens« (kraljica južnoga vjetra)[105], za koju se kaže kako je došla s istoka, poput zore koja rudi[106] (sl. 201).

467 »Rosarium philosophorum« navodi, ne spominjući naš tekst[107]:

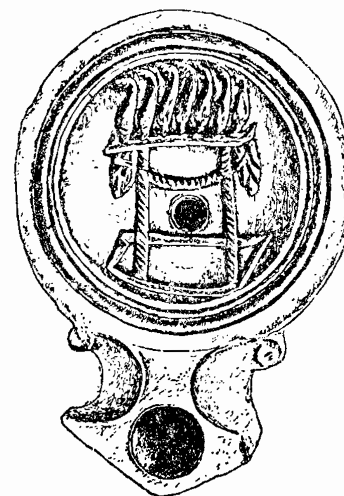
»Ta *(sapientia)* moja je kći, zbog koje je rečeno da je kraljica juga došla s istoka, poput zore koja rudi, kako bi čula, razumjela i vidjela Salomonovu mudrost, i u njezinoj su ruci moć, čast,

[105] »regina austri surget in iudicio cum generatione ista et condemnabit eam quia venit a finibus terrae audire sapientiam Salomonis et ecce plus quam Salomon hic.« [»Kraljica Juga dići će se na Sudu s ovim naraštajem i osudit će ga, jer je došla s kraja zemlje da bi čula mudrost Salomonovu. A evo, ovdje je nešto više od Salomona!«] (*Mt* 12,42 i *Lk* 11,31).

[106] *Vulgata, Cant.* 6,9: »quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens pulchra ut luna electa ut sol« [*Biblija Pj* 6,10: »Tko je ova koja dolazi kao što zora sviće, lijepa kao mjesec, sjajna kao sunce«].

[107] *Art. aurif.* II, str. 294 i d.

snaga i gospodstvo i ona nosi kraljevsku krunu sedam zvijezda što iskre blistavim zrakama, poput nevjeste što se uresila za svojega muža, a njezine su haljine opisane zlatnim grčkim, arapskim i latinskim slovima: 'Ja sam jedinica mudracâ, posve nepoznata glupima'.«



202 Pričesni stol sa sedam riba.
Kršćanska zemljana svjetiljka iz Kartage

Ovo je nedvojbeno navod iz »Aurora consurgens«. U prvot- 468
nome tekstu mjesto sedam ima dvanaest zvijezda. Sedam se očigledno odnosi na sedam zvijezda u ruci apokaliptičkoga »similis filio hominis« (*Otk* 1,13 i 2,1). Sedam zvijezda predstavlja u Otkrivenju sedam anđela sedam općina i sedam duhova Božjih (sl. 202). Povijesno *sous-entendu* sedmorice je pradrevno društvo sedam bogova koji su prešli u sedam kovina alkemije (sl. 21, 79, 154 i dr.). Iz tog ih je sjedišta protjerala tek znanost posljednjih stotinu i pedeset godina. Još kod Paracelsusa u »mysteriumu magnumu« prve tvari *(prima materia)* stoluju »bogovi« kao arhonti »na propast sebi i nama«[108].

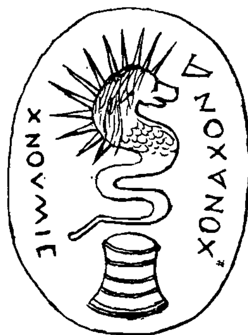
Kao što je rečeno, u prvotnome tekstu ima dvanaest zvi- 469
jezda koje se odnose na dvanaest učenika i dvanaest znakova

[108] Sudhoff XIII, str. 403.

suncopasa (sl. 92, 100). Agatodemonska zmija na gnostičkim gemama upućuje na dvanaest ili sedam zraka oko glave (sl. 203, 204, 205). U drugoj Klementovoj homiliji napominje se



203 Zmija sa sedmozrakom krunom.
Gnostička gema



204 XNOVMIC zmija, s lavljom glavom i dvanaest zraka, iznad žrtvenoga kamena.
Gnostički amulet

da broj apostola odgovara onomu dvanaest mjeseci[109]. U manihejskome sustavu Izbavitelj gradi kozmičko dolapsko kolo s dvanaest zahitača [suncopas], što služi za podizanje duša[110].

[109] Cumont, *Textes et monuments* I, str. 356.

[110] Hegemonius *(Acta Archelai,* str. 12 i d.): »Cum autem vidisset pater vivens adfligi animam in corpore, quia est miserator et misericors, misit filium suum dilectum ad salutem animae; haec enim causa et propter Homoforum misit eum. Et veniens filius transformavit se in speciem hominis; et adparebat quidem hominibus ut homo, cum non esset homo, et homines putabant eum natum esse. Cum ergo venisset, machinam quandam concinnatam ad salutem animarum, id est rotam, statuit, habentem duodecim urceos; quae per hanc spheram vertitur, hauriens animas morientium quasque luminare maius, id est sol, radiis suis adimens purgat et lunae tradit, et ita adimpletur lunae discus, qui a nobis ita appellatur.« (Ali kada je otac, živi, vidio kako se duša muči u tijelu, poslao je, budući milosrdan i sućutan, svojega ljubljenog sina da spasi dušu. Pod tim izgovorom, te zbog Homoforusa, poslao ga je. I sin je došao i poprimio ljudski lik i pokazao se ljudima, kao čovjek iako nije bio čovjek, te ljudi pretpostaviše da se rodio. Došavši tako, načinio je uređaj za spas dušâ i izradio stroj sa dvanaest zahitača, koji pokreće okretanje sfera, te on zahvaća duše umirućih; njih tada hvata veće svjetlo, tj. Sunce sa svojim zrakama, čisti ih i predaje Mjesecu, te se tako Mjesec povećava, kao što običavamo kazati.) — Isto mjesto u Epifanijevu *Panariumu, Haereses,* str. 447.



205 Usudnica (?) kao sedmoglava zmija.
Pečat svetoga Servacija iz katedrale u Maastrichtu

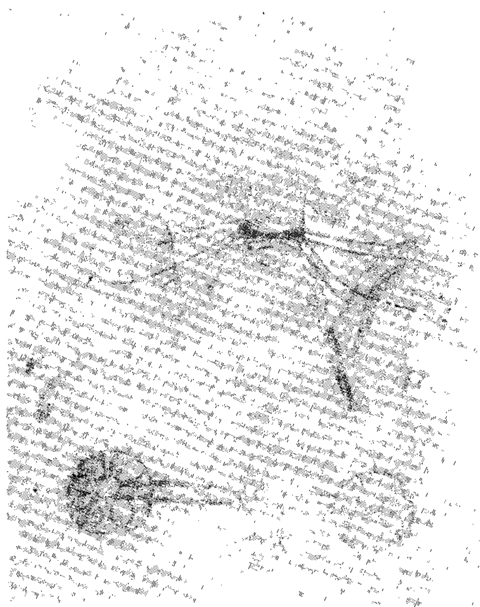
To kolo i »rota«, »opus circulatorium« u alkemiji[111], u smislenoj su vezi[112]; ono ima istu svrhu, to jest, sublimaciju, kao što veli Dorn: »Kotač stvaranja ima svoj početak u prvoj tvari (*materia prima*), prelazeći u jednostavne sastojke[113].« Proširujući pojam »rota philosophica« (sl. 80 i 104), Ripley kaže kako bi se kotač morao okrenuti za četiri godišnja doba i četiri strane svijeta. Time se ovaj simbol nadovezuje na simbol za »peregrinatio« i četverstvo. Kotač se proširuje do sunčana kola, što se okreće kroz nebeske četvrti, i postaje tako istovjetan s bogom sunca ili sunčanim junakom, koji trpi muke teških djela i samospaljivanja, poput Herakla, ili muke uhićenja i komadanja zbog zlog načela, poput Ozirisa. Kao što je poznato, Helijevim su kolima (sl. 206) sukladna ognjena kola kojima se Ilija (sl. 207) vozi nebom[114]. U skladu

[111] Ripley opisuje preobrazbu zemlje u vodu, vode u zrak i zraka u oganj: »Nam rotam elementorum circum rotasti« [jer ti si okretao kotač prapočelâ] *(Opera,* str. 23)

[112] Između alkemije i manihejstva postoje tajne veze ili barem upadljive sličnosti, što još valja podrobnije ispitati.

[113] *Philosophia chemica* u: *Theatr. chem.* (1602) I, str. 492. Usp. i Mylius *(Phil. ref.,* str. 104): »Toties ergo reiterandum est coelum super terram, donec terra fiat coelestis et spiritualis, et coelum fiat terrestre, et iungatur cum terra, tunc completum est opus.« [Nebo treba toliko puta ponavljati na zemlji dok zemlja ne postane nebeska i duhovna, a nebo zemaljsko i povezano sa zemljom, tada je djelo dovršeno.]

[114] Cumont, nav. dj., str. 178.



206 Helij sa zrakastim globusom na četveropregu.
Iz jednoga londonskog psaltira (1066)

s tim kaže Pseudo-Aristotel[115]: »Uzmi zmiju i stavi je na kola sa četiri kotača i neka se ona vraćaju prema zemlji tako često dok ne zarone u dubinu mora i dok se ne vidi ništa drugo već najcrnje mrtvo more.« Slika koja se tu koristi nedvojbeno je slika sunca što nestaje u moru. Ali sunce zamjenjuje Merkurova zmija, dakle, tvar koju treba preobraziti. Michael Maier shvaća zapravo »opus circulatorium« kao sliku prividna Sunčeva kruženja:

»Jer dok onaj junak, poput radosna diva[116], uzlazi na istoku i žureći tone na zalasku, kako bi se neprestance vraćao s istoka, on dovodi do tih kruženja i u blistavoj tvari žive, kao u zrcalu,

[115] *Tractatus Aristotelis* u: *Theatr. chem.* V, str. 885 i d.

[116] Odnosi se na *Vulgatu, Ps.* 18,6 i d.: »in sole posuit tabernaculum suum et ipse tanquam sponsus procedens de thalamo suo / exultavit ut gigans ad currendam viam a summo caeli egressio eius« [*Biblija, Ps* 19,5 i d.: »Ondje suncu razape šator, te ono ko ženik iz ložnice ide, ko div kliče kad prelijeće stazu. Izlazi ono od nebeskog kraja...«]



207 Ilijino uzašašće.
Ranokršćanska zidna slikarija na groblju Lucina, Rim

ostavlja (takve) oblike u kojima se ljudskim marom traži zlato, oslobađa nečistoća, ispituje ognjem i vodom i koristi na radost Boga, tvorca[117].«

Krug kojega opisuje Sunce jest »crta što se vraća u samu sebe (poput zmije koja glavom hvata vlastiti rep)«, u kojoj se prepoznaje Bog. To je »sjajna glina« koju »kolo *(rota)* i ruka najvišega i svemoćnoga lončara« oblikuju u onu zemaljsku tvar u kojoj se skupljaju i hvataju sunčeve zrake. Ta tvar je zlato[118]. U svojoj raspravi »Introitus apertus ad occlusum regis palatium« Philalethes[119] razlaže Maierov nazor: U »našemu« je Merkuru sadržan ognjeni sumpor, odnosno, »sulphurus ignis«. Taj je oganj »duhovno sjeme« što ga je 470

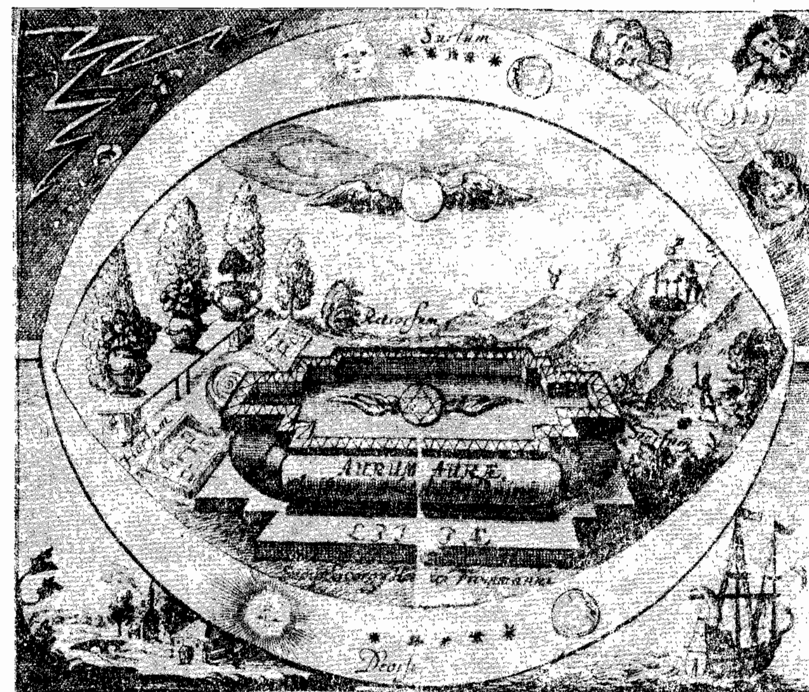
[117] Dum enim Heros ille, tanquam gigas exultans, ab ortu exurgit, et in occasum properans demergitur, ut iterum ab ortu redeat continue, has circulationes causatur, inque materia splendida argenti vivi, velut in speculo, ideas relinquit, ut humana industria aurum inquiratur, ab adhaerentibus segregetur, igne, aqua examinetur, et in usum Deo Creatori placentem transferatur.« *(De circulo quadrato,* str. 15)

[118] nav. dj., str. 15 i d.

[119] *Mus. herm.*, str. 661.



208 Merkur kao »anima mundi«.
Turba philosophorum (16. st.)



209 Krilata sfera (nazvana »Aurum aurae«) kao konačni proizvod alkemijskoga opusa i njezin odražaj u zdencu života. Simbolički prikaz opusa s pridjevcima (stabla, brda ophodnicâ itd.).
Balduinus, *Aurum hermeticum* (1675)

naša djevica[120] skupila u sebi, jer neoskvrnjeno djevičanstvo može dopustiti »duhovnu ljubav«, prema autoru hermetičke tajne i prema samome iskustvu. Treba imati na umu da je ta djevica, koja je kao »intemerata« (neoskvrnjena) bjelodana analogija s Marijom, oplođena sjemenom koje nije Duh Sveti već »sumporast oganj«, dakle, »ignis gehennalis« (pakleni

[120] »... nihilominus intemerata remanens« [ništa manje ostajući neoskvrnjena]. Usp. »mater amata, intemerata« latinske himnologije; isto tako »virgo pulchra, ornata, ad persuadendum valde apta« [lijepa, urešena djevica, kao stvorena za nagovaranje], koja se pojavljuje sad u muškome, sad u ženskome liku u manihejskom *Acta Archelai* (nav. dj.).

oganj)[121]. Virgo je Merkur[122] (sl. 208) koji je, međutim, zbog prisuća muško-djelatnog sumpora hermafrodit[123]. Sumpor je »aurum volatile« (sl. 209) (»duhovno« zlato, »aurum non vulgi« u »Rosarium philosophorum«), a istodobno »primum movens, quod rotam vertit axemque vertit in gyrum« (koji kotač i osovinu okreće u krugu).

471 Laurentius Ventura[124] ne može a da kotač ne poveže s Ezekijelovim viđenjem. Tako on, govoreći o lapisu, kaže da je Ezekijel »u njegovu liku vidio kotač u kotaču i duh života usred tih kotača«[125] (sl. 109 i 207). Stoga neki »ovaj (misterij) nazivaju Deus terrestris«[126]. Kako se čini, ta misao nije Venturin domišljaj već, kao što on spominje, navod iz »Lilium-a«, vrela koje je meni nedostupno, ali koje u svakome slučaju potječe iz 14. stoljeća, ako nije i starije[127].

472 Zamisao o opusu koji kruži, odnosno, o kružećoj arkanskoj tvari, dolazi do izražaja već u antičkoj raspravi Komariosovoj, kao »misterij vihora«, u obliku kotača (μυστήριον τῆς λαίλαπος τροχοῦ δίκην)[128]. (Usp. *Zah* 9,14: »et Dominus Deus in tuba canet et vadet in turbine austri« /i gospodin Bog zatrubit će u trubu i nestati u vihoru juga/). Tu zacijelo spada i mistički logion u Zosima[129]: »A što znači ovo: 'narav što pobjeđuje naravi' i 'bit će usavršena i podsjećat će na vihor'?« ((καί γίνεται ἰλιγγιῶσα). Preobrazbena tvar je analogija svemira koji se okreće, analogija makrokozmosa, odnosno, njegov odražaj što je utisnut u samu srž tvari. Psihološki, posrijedi je odražaj rotirajućega neba u svijesti, »imago mundi«, koju su alkemičari projicirali u prvu tvar (*prima materia*). To je tumačenje utoliko jednostrano što je kod ideje o arkanskoj tvari posrijedi i arhetip što se najjednostavnije izrazuje u idejiduševne iskre (*scintilla*, σπινθήρ) i monade.

473 *Personifikacija sapientiae* u knjizi *Salomonove mudrosti* bila je očigledno povod za njezino poistovjećivanje s *regina austri.* U alkemiji ona se pojavljuje kao *Sapientia Dei*, a u crkvenih otaca južni je vjetar alegorija Duha Svetoga, vjerojatno zbog vrućeg i suhog svojstva toga vjetra. Stoga se u arapskoj alkemiji proces sublimacije naziva »veliki južni vjetar«, čime se misli na zagrijavanje retorte i njezina sadržaja[130]. Duh Sveti je ognjen i izaziva zanos. Ekvivalent Duha Svetoga — ako se tako smije reći — je tajni oganj, »spiritus igneus« u Merkuru, kojega se opreke sastoje u agensu, ognju, i »patiensu«, živi. A kada Abu'l-Qasim naziva užareni oganj »velikim južnim vjetrom«, on se slaže s najstarijim grčkim poimanjem Herma kao boga vjetra[131] (sl. 210 i 211).

474 Zadržao sam se nešto dulje na početku »Aurore«, jer je to zgodan primjer za značaj cijeloga teksta, ne samo u pogledu

121 Takve analogije pokazuju koliko je alkemističko djelo, unatoč svim protivnim uvjeravanjima, u kršćanskome smislu »mysterium iniquitatis«. Međutim, objektivno ono je tek htonički misterij koji, kao što pokazuje drugi dio ove knjige, ima svoje korijene u preobrazbenom procesu nesvjesnoga.

122 Ženska narav Merkura povezana je s Mjesecom.

123 »Muška djevica« također je manihejska predodžba u Theodoreta.

124 Njegovo je djelo tiskano 1571. godine u Baselu.

125 *Vulgata, Ez* 1,15 i d.: »cumque aspicerem animalia apparuit rota una super terram iuxta animalia habens quattuor facies / et aspectus rotarum et opus earum quasi visio maris / et una similitudo ipsarum quattuor et aspectus earum et opera quasi sit rota in medio rotae« [»Dok ja promatrah, gle: na zemlji uza svako od četiri bića po jedan točak. Točkovi bijahu slični krizolitu, sva četiri istoga oblika; oblikom i napravom bijahu kao da je jedan točak u drugome.«] Nadalje (nav. mj., 20): »spiritus enim vitae erat in rotis« [»jer duh bića bijaše u točkovima«].

126 *De ratione conficiendi lapidis* ... u: *Theatr. chem.* (1602) II, str. 259 i d.

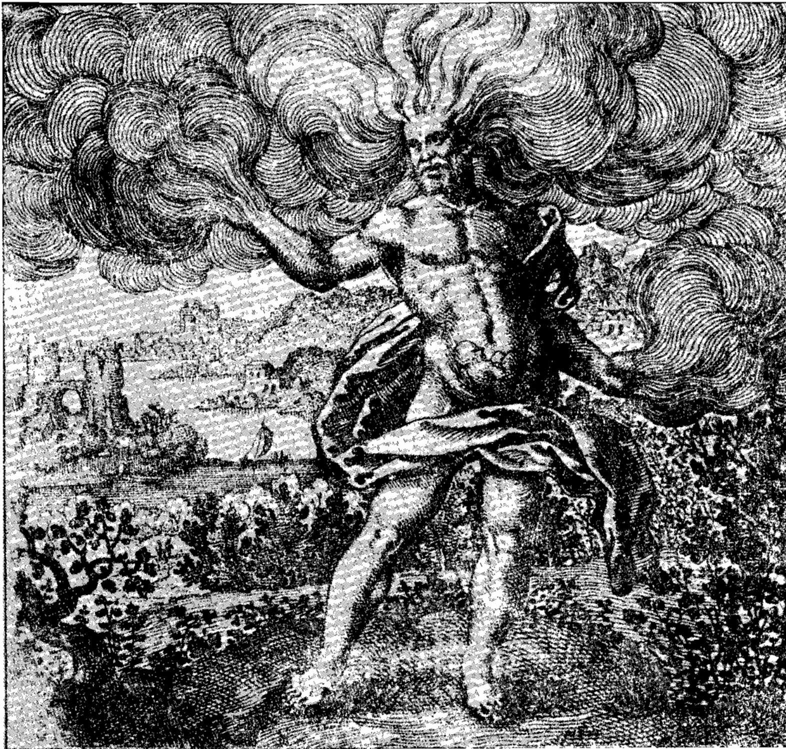
127 Među meni poznatim raspravama postoje dvije nazvane »Lilium«: Grasseusova *Lilium inter spinas*, ali koja potječe iz 17. stoljeća, i *Lilium de spinis evulsum* Guilhelmusa Tecenensisa [*Theatr. chem.* (1659) IV, str. 887 i d.], koji je živio krajem 16. i početkom 17. stoljeća. Prvi *Lilium* ne dolazi vremenski u obzir, ali drugi svakako, jer se najvjerojatnije pogrešno pripisuje Guilhelmusu. Po sadržaju i navedenim autorima (obilni navodi iz *Turba*, *Tractatus Micreris* [*Theatr. chem.* V], Geber itd.; Albertus, Lullius, Arnaldus nedostaju!) to je stari tekst koji možda potječe iz vremena iz kojega potječe *Consilium coniugii.* Ali gornji navod tu se ne može pronaći. *Lilium* ili *Lilius* navodi se i u *Rosarium philosophorum.*

128 Berthelot, *Alch. grecs*, IV, xx, 17.

129 nav. dj., III, I.

130 Holmyard *Kitāb al'ilm al-muktasab*, str. 43): »..., but what of the speech of Hermes in which he says: 'The great south wind when it acts makes the clouds to rise and raises the cloud of the sea.' He said, if the powdering is not successful the compound will not ascend into the top of the retort, and even if it does ascend it will not pour into the receiver. It is necessary to mix with it the first and second waters before it will ascend to the top of the retort. 'That', he said, 'is the Great South Wind?' He said: 'Yea, O King'« itd. [... ali što je s Hermovim govorom u kojemu on kaže: 'Veliki južni vjetar, kada puše, podiže oblake i diže morski oblak.' Rekao je kako, ako uprašinjenje ne uspije, mješavina se neće podizati u vrh retorte, a ako se i podigne, neće se izliti u posudu. Treba je miješati s prvom i drugom vodom, prije nego što se podigne u najviši dio retorte. 'Je li to', reče on, 'veliki južni vjetar?' 'Da, o kralju', odgovori on.]

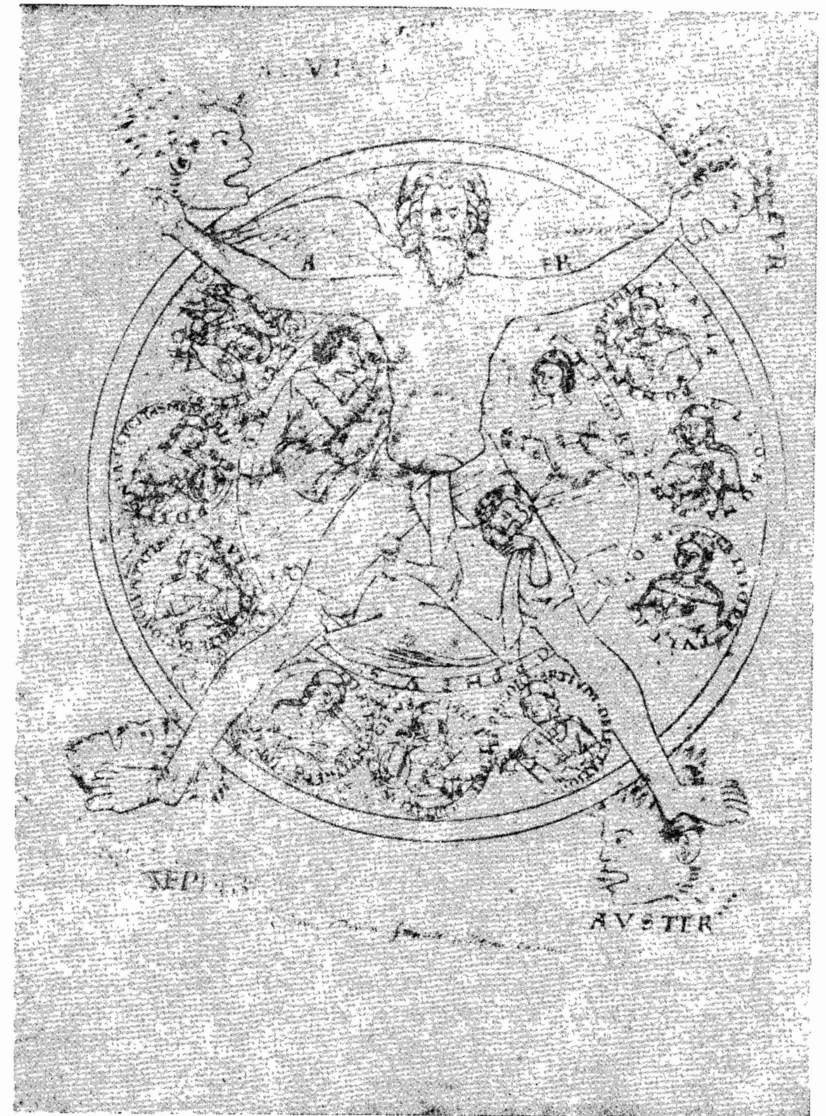
131 Roscher, *(Lexikon)* p.r. »Hermo, bog vjetra«.



210 »Nošen u utrobi vjetra« *(Tabula smaragdina).* »Foetus spagyricus« jest sam obnovljeni Merkur.
Maier, *Scrutinium chymicum* (1687)

jezika već i s obzirom na sadržaj. Budući da će se »Aurora I« objaviti kasnije kao primjer religioznoga alkemijskog teksta, samo ću se ukratko osvrnuti na nekoliko analogija Krist — lapis. »Aurora I«, drugo poglavlje, naziva znanost darom i sakramentom Božjim i božanskom stvari koju su mudraci skrivali u slikama, iz čega proizlazi da se »opus alchemicum« može smatrati ravnopravnim s misnim »opusom divinumom« (usp. dolje). — »Aurora I«, šesto poglavlje, opisuje kamen riječima *Pjesme nad pjesmama* »Talis erit mihi filius dilectus«[132]

[132] *Pj* 5,16: »Talis est dilectus meus« [Takav je dragi moj].



211 Bog zraka Aer kao tvorac svega sklada; u nutarnjem krugu: Arion, Pitagora, Orfej; u vanjskome: devet muza; u uglovima: četiri vjetra. — Hermo je bog vjetra.
Recueil des fausses décrétales (13. st.)

i *Psalma* 44 »ipsum videte, speciosum forma prae filiis hominum, cuius pulchritudinem Sol et Luna mirantur[133].« (Takav će biti naš ljubljeni sin. Gledajte ga kako je ljepši likom od svih ljudi i kojega se ljepoti dive Sunce i Mjesec.) Tu se »filius philosophorum« uspoređuje sa »zaručnikom« u *Pjesmi nad pjesmama,* koji kao što je poznato predstavlja Krista. U »Parabola secunda de diluvio aquarum et morte« (»Aurora«, I, 7. poglavlje) kaže se: ». . .a onda će se ispuniti vrijeme kada će Bog poslati svojega sina[134], kao što je rekao, kojega je postavio baštinikom svega, preko kojega je i stvorio svijet[135], (i) kojemu je jednoć govorio: 'Ti si moj sin, danas sam te stvorio'[136]; kojemu su i čarobnjaci s Istoka prinijeli tri skupocjena dara« itd. I tu je Krist sukladan lapisu. U četvrtoj paraboli (»Aurora« I, 9. poglavlje) povlači se paralela i s trojstvom (usp. i sl. 179 i 180): ». . .kao otac, tako sin i Duh Sveti, i ta su tri jedno, naime, tijelo, duh i duša; jer svako savršenstvo počiva na trobroju, tj. mjeri, broju i težini« (sl. 212).

475 U šestoj paraboli (*Aurora* I, 9. poglavlje) kaže se:

»Kao što je napisano u *Turbi:* Zemlja nosi Sve, jer je teška[137], jer tvori temelj cijeloga neba, jer se činila suhom[138] pri razdvajanju počelâ[139]. Te je u Crvenome moru bio put, bez prepreke, jer



212 Troglavi prikaz trojstva.
Speculum humanae salvationis (1480)

to veliko i široko more[140] uzdrmalo je stijenu, a van su potekle kovinaste vode[142] (sl. 213). Na to su u suhome nestale rijeke[143],

[133] *Vulgata, Ps* 44,3 (označeno kao *epithalamium christianum* = kršćanska svadbena pjesma. Luther: »svatovska pjesma«, *Biblija:* »kraljevska svadbena pjesma«). »Speciosus forma prae filiis hominum« [*Biblija, Ps* 45,3: »Lijep si, najljepši od ljudskih sinova«].

[134] *Gal* 4,4.

[135] *Hebr* 1,2.

[136] *Hebr* 1,5 i 5,5

[137] Ruska, *Turba,* str. 178.

[138] Usp. D'Espagnet, *Arcanum* u: *Bibl. chem.* II, str. 656, paragr. LXXIII: »Lapidis generatio fit ad exemplum creationis Mundi; suum enim Chaos et materiam suam primam habeat necesse est, in qua confusa fluctuant elementa donec spiritu igneo separentur . . . Congregantur aquae in unum, et apparet Arida.« [Proizvodnja kamena odvija se po primjeru stvaranja svijeta; treba mu, naime, vlastiti kaos i pratvar u kojoj se počela divlje kovitlaju dok ih ne razdvoji ognjeni duh . . . Vode se skupljaju u jedno, i pojavljuje se suho.]

[139] »Denique separatur lapis in quatuor elementa confusa, quod contingit per retrogradationem Luminarium« [Napokon se kamen dijeli u četiri međusobno izmiješana sastojka, do čega dolazi uslijed povratnog gibanja zvijezda] (nav. dj., str. 655, paragr. LXIII). To se odnosi na »coniunctio« Sunca i Mjeseca *(Sol* i *Luna),* koji *post coitum* umiru (sl. 223). Usp. niz simbola u *Rosarium*-u *(Art. aurif.* II, str. 254 i d. [nadalje u: Jung, *De Psychologie der Übertragung*]). »Nigro colori succedit albus« [iza crne boje slijedi bijela]. Taj bijeli »sumpor« je lapis: »Haec terra est alba foliata« [to je bijela, lisnata zemlja] *(Bibl. chem.* II, LXIV).

[140] »More« mudracâ: »mare sapientiae« — kao Hermov naslov (Senior, *Tabula chymica,* str. 31) — bjelodana aluzija na Mojsija.

[141] Iz kamena iz kojega vrca pneumatska iskra, teče i ljekovita voda. U kasnijim alkemističkim spisima taj se kamen češće uspoređuje s Kristom (kao i u kršćanskoj hermeneutici), iz kojega istječe čudesna voda. Tako kaže Justin Mučenik (Preuschen, *Antilegomena,* str. 129): »Poput vrela žive vode od Boga, iznikao je u toj poganskoj zemlji lišenoj Božje spoznaje Krist (sl. 213), koji se pokazao i vašemu narodu, i liječio slijepe, nijeme i sakate po rođenju i puti . . . Budio je i mrtve . . . On . . . je to činio kako bi uvjerio one koji su u nj željeli vjerovati da će onog što ima bilo kakav tjelesni nedostatak, a pridržava se zapovijedi koje je od njega dobio, uskrisiti pri njegovu drugom došašću, neosakaćena tijela, pošto ga učini besmrtnim, neprolaznim i radosnim«.

[142] Česta slika: Merkurska voda *(rivuli aurei)* itd.

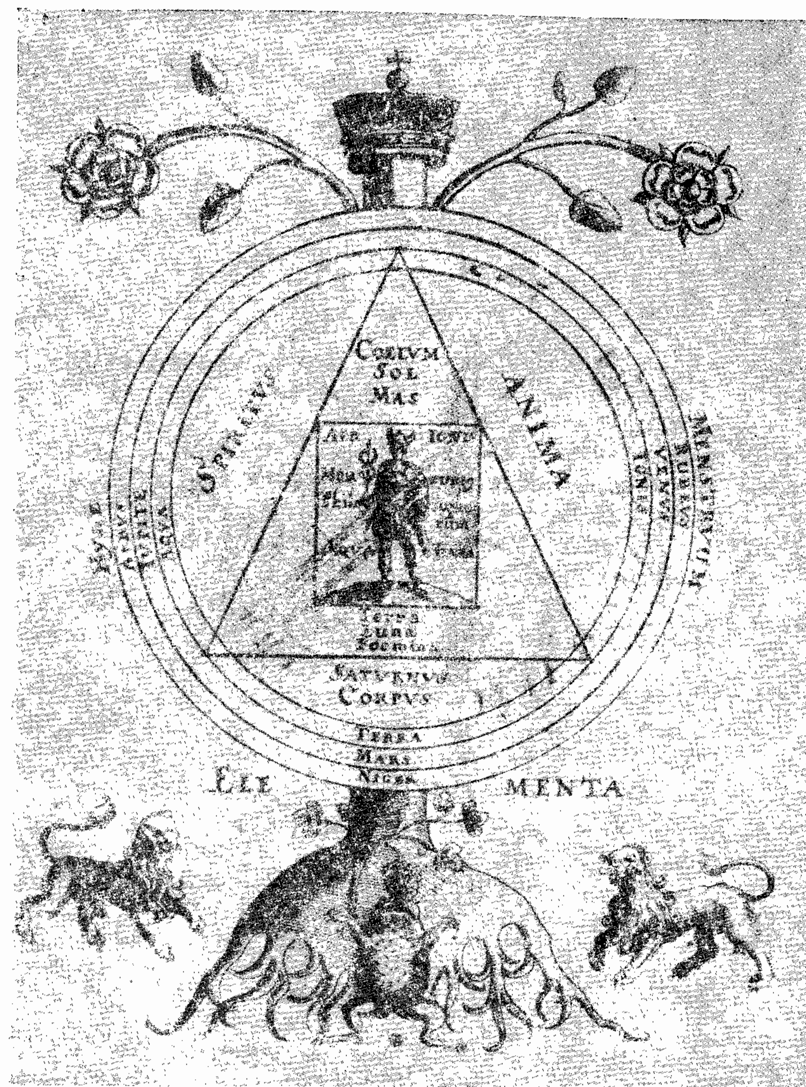
[143] Slično i »pluviae et imbres«, što natapaju i oplođuju sušnu zemlju. Kralj je žedan i pije vodu dok se i sam ne rastopi. (Usp. Merlinus, *Allegoria* u: *Art. aurif.* I, str. 392 i d.)



213 Čudo vrela: Mojsije izbija vodu iz stijene.
Bible moralisée (13. st.)

što donose radost Božjemu gradu[144]; kada to smrtnici odjenu, besmrtnost i ta raspadljivost živoga, postat će neraspadljivost[145] i onda će se uistinu ispuniti riječ...: Pobjeda će progutati smrt, o smrti, gdje je sada tvoja pobjeda? Gdje je bio moćan tvoj grijeh, tu je sada i milost mnogo moćnija. Isto tako kao što u Adamu svi umiru, svi će oživjeti u Kristu. Jedan je čovjek, doduše, donio smrt, ali je s njime (Isusom) došlo i uskrsnuće mrtvih. Jer prvi Adam i njegovi sinovi nastali su iz prolaznih sastojaka, zato se složevina morala nužno ponovo raspasti, dok je drugi Adam, koji se naziva filozofskim čovjekom, nastao iz čistih

[144] *Vulgata, Ps.* 45,5: »fluminis impetus laetificat civitatem Dei« [*Ps* 46,5: »Rijeka i rukavci njezini vesele grad Božji«].
[145] *1 Kor* 15,53.



214 Simbol hermetičke preobrazbe: »homo philosophicus« kao Merkur.
Norton, *Mercurius redivivus* (1630)

sastojaka te je stoga ušao u vječnost. Naime, ono što se sastoji iz proste i čiste tvari, ostaje vječno nerazorivo[146]. Kao što kaže i Senior: Postoji Jedno što nikad ne umire[147], jer živi dalje, neprestance se povećavajući, kada se tijelo preobrazi prilikom uskrsnuća mrtvih na sudnji dan; zbog čega i vjera potvrđuje uskrsnuće puti i vječan život poslije smrti. Tada će drugi Adam reći prvome Adamu i njegovim sinovima[148]: Priđite, blagoslovljenici mojega oca, baštinite vječno kraljevstvo koje vas čeka od početka radnje[149]; jedite moj kruh i pijte moje vino, koje sam vam smiješao, jer sve to pripravljeno je za vas. Tko ima uši neka čuje što duh nauka kaže sinovima znanosti o zemaljskome i nebeskome Adamu, na što filozofi ciljaju sljedećim riječima: kada dobiješ vodu iz zemlje, zrak iz vode, oganj iz zraka i zemlju iz ognja[150], posjedovat ćeš naše umijeće, potpuno i savršeno« itd.

476 Na ovome je mjestu posebice zanimljiva analogija lapisa ili »aqua sapientum« s drugim Adamom, koja Seniorovim navodom Herma povezuje Krista s alkemijskim naukom o *anthropos*-u. Krist je tu istovjetan sa »čovjekom mudracem« *(homo philosophicus)*, mikrokozmosom (sl. 214), koji je istodobno »jedno što ne umire i što oživljuje sve mrtvo«. »Homo philosophicus« ima prividno dvostruki smisao: s jedne strane on znači »jedno«, naime, tinkturu ili »elixir vitae«, a s druge pak strane unutrašnjeg, besmrtnog čovjeka, koji je istovjetan s *anthropos*-om ili je s ovim bar povezan. (Usp. i sl. 117, 195 i dr.). Nastavak toga nauka nalazimo u Paracelsusa[151].

477 »Aurora« nastavlja u tom stilu, donoseći u sedmoj paraboli »confabulatio dilecti cum dilecta«, to jest, »ljubavni razgovor Krista s njegovim crkvama« (Lutherova Biblija) i završava riječima: »Gle, kako je dobro i ugodno živjeti u dvoje u jednome! Stoga ćemo ovdje podići tri kolibe; jednu tebi, drugu me-

[146] Usp. Ruska, *Turba*, str. 182 i d. i 115 i d.

[147] Hermov navod u: Senior, *De chemia*, str. 71 i d. (isto tako i *Bibl. chem.* II, str. 227a): »Est mundus minor ⟨tj. mikrokozmos = čovjek⟩. Item est unum quod non moritur, quamdiu fuerit mundus et vivificat quodliber mortuum« itd. [On je manji svijet. Isto tako postoji jedno, koje ne umire, dokle god postoji svijet, i ono oživljuje sve što je mrtvo.] Navod se odnosi na »aqua philosophica«. Senior je nadimak Muhameda Ibn Umaila, za kojega se pretpostavlja da je živio u 10. stoljeću.

[148] mudracima.

[149] *Mt* 25,34; mjesto »postanka svijeta« ovdje je početak opusa.

[150] Navod iz Aristotela; usp. *Rosarium (Art. aurif.* II, str. 185).

[151] Jung, *Paracelsus als geistige Erscheinung* [paragr. 165 i d. i 203 i d.].



215 Dovršenje procesa: »oculatus abis« (opskrbljen očima, odlaziš). Hermo, kao *anthropos* povezan trodjelnim užetom s *artifexom* i sa *soror;* dolje: omiljen simbol zbog svojih »opera«; u pozadini: ljestve koje se više ne koriste.
Mutus liber (1702)

ni, a treću našim sinovima, jer trostruko uže teško se može prekinuti[152].« Te tri kolibe autor povezuje s Kalidovom »Liber trium verborum«[153]. Tri riječi, »u kojima je skrivena cijela znanost«, treba »predati pobožnima, to jest, siromašnima... od prvoga do posljednjeg čovjeka«. Te tri riječi jesu: »Prva tri mjeseca voda čuva zametak u majčinu tijelu, tri mjeseca grije ga zrak (i) isto toliko dugo čuva ga oganj.« »A ta riječ«, dodaje Kalid, »i taj nauk i mračan cilj ostaju otvoreni tako da se vidi istina.«

478 Iako su, sukladno prethodnom tekstu, tri kolibe namijenjene »zaručniku Kristu« *(sponsus Christus)* i, što zacijelo smijemo pretpostaviti, »mudrosti« (*sapientia*) i »zaručnici« (*sponsa*), na kraju preuzima riječ »sapientia« i nudi sljedbenicima i filozofima, sinovima mudrosti, dvije kolibe. »Trostruko uže« (sl. 215) upućuje, doduše, prvo na nutarnju vezu »mudrosti« s njezinim sljedbenicima; ali, kao što pokazuje spominjanje Kalidovih »tria verba«, ono je i trodijelni proces, koji trajno povezuje »corpus«, »animu« i »spiritus« preobrazbene tvari[154] (sl. 185, 196). Složevina, to jest spoj (kemijski), rezultat je opusa, naime, »filius philosophorum« ili lapis u obliku koji se može usporediti sa crkvenim »otajstvenim tijelom« *(corpus mysticum)* (sl. 234): Krist je trs, cjelina; a njegovi su učenici izdanci, dijelovi. Uistinu se stječe dojam da nepoznati autor te rasprave uvlači Sveto pismo u alkemiju, kao što mu se s pravom i predbacivalo. Čovjeka zapanjuje kako se on, posve mirne savjesti, laća najnevjerojatnijih tumačenja, a da ni najmanje nije svjestan onoga što čini. Kao što sam pokazao u »Paracelsica« slično se držanje zamjećuje u Paracelsusa, otprilike dva stoljeća kasnije, a isto tako i u autora »Aquarium-a sapientum-a«. Naš autor odaje tako dobro poznavanje Vulgate te bi se moglo zaključiti da je bio svećenik. Humanist Petrić

[152] *Aurora* I, pogl. XII, sedma parabola (str. 129).

[153] *Art. aurif.* I, str. 352 i d. Kalid (ili »Kallid«) odnosi se na omajadskoga princa Khâlida Ibn Jazida (kraj 7. st.). Ali se s dosta razloga pretpostavlja da on nije sastavio tu raspravu. (Usp. v. Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, II, str. 122, gdje se navodi i literatura o tom pitanju.) — »Siromasi« — oznaka istraživačâ. Usp. »les poures hommes évangélisans« u Rupescissa, *La vertu et la propriété de la quinte essence,* str. 31.

[154] Proces tu ima tri dijela, za razliku od četverodjelja u Grkâ. Za to je možda odgovorna analogija sa devet mjeseci trudnoće. Usp. dio II, pogl. II ove knjige i Kallid, nav. dj. *(Art. aurif.* I, str. 358 i d.).

posvjedočuje kako se hermetička filozofija uopće nije smatrala oprečnom crkvenom kršćanstvu. U njoj se, naprotiv, vidjela potpora kršćanskoj vjeri. Zbog toga je Petrić, u predgovoru svojoj knjizi, uputio molbu papi Grguru XIV da na Aristotelovo mjesto stavi Herma[155].

»Aurora« ima povijesno značenje jer je više od dvije stotine 479
godina starija od Khunratha (1598) i Böhmea (1610). Začudno i Böhmeov prvi spis ima naslov: »Aurora ili zora koja rudi«. Da li je Böhme poznavao »Auroru consurgens« barem po naslovu?

f) Melchior Cibinensis i alkemistička parafraza mise

Sljedeće vrelo za istovjetnost lapisa i Krista zanimljiv je 480
dokument s početka 16. stoljeća. Kao što potvrđuje njegov naslov dokument je bio upućen Ladislavu, kralju Ugarske i Češke. Autor se zove Nicolaus Melchior von Hermannstadt[156]. On je alkemistički proces prikazao u obliku mise (sl. 216):

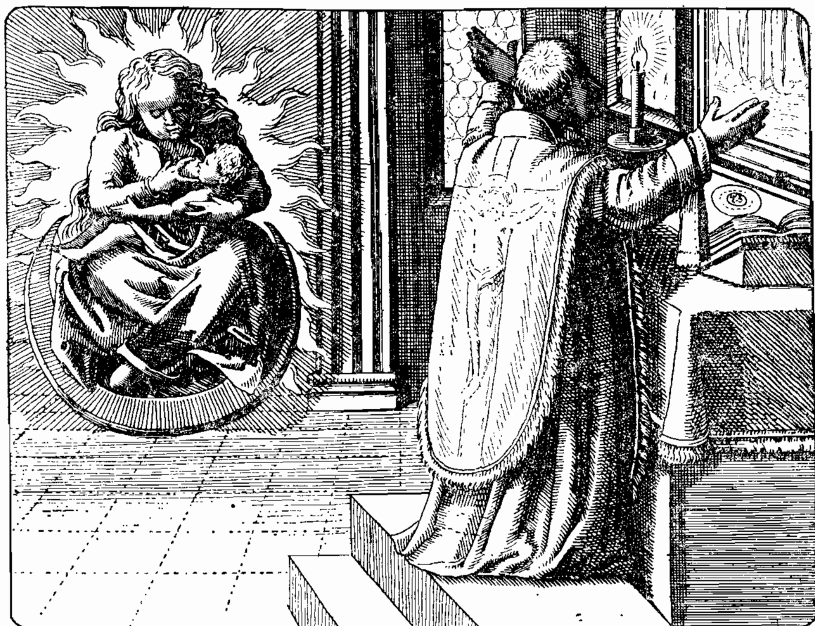
Introitus missae...: Fundamentum vero artis est corporum solutio. [Temelj djela je raspadanje tijela.]

Kyrie, fons bonitatis, inspirator sacrae artis, a quo bona cuncta tuis fidelibus procedunt Eleison. [Gospodine, izvore sve dobro-

[155] Patritius (Petrić), *Nova de universis philosophia.* [Vidi i hrvatski prijevod: F. Petrić, *Nova sveopća filozofija*, Zagreb, 1979].

[156] Nije istovjetan s Melchiorom, kardinalom i biskupom Brixena, kojemu se pripisuje rasprava *Ein Philosophisch Werck und Gesprech von dem Gelben und Roten Man* (u: *Aurei velleris tractatus* III, str. 300 i d.). Naš autor je kapelan Nicolaus Melchior Szebeni, koji je nakon 1490. godine boravio na kraljevskom dvoru kao astrolog. Ostao je tamo i nakon smrti Vladislava II godine 1516, za vladanja Ljudevita II (1506—1526). Poslije poraza kod Mohača (1526) i smrti Ljudevita II Melchior bježi u Beč, na dvor Ferdinanda I. Ovaj ga je dao smaknuti 1531. godine. Ovaj je, dakle, dokument morao biti sastavljen prije 1516. godine. Ladislav, »Ungariae et Bohemiae rex«, istovjetan je s Vladislavom II, koji je 1471. godine postao kraljem Češke, a 1490. i kraljem Ugarske. U tekstu se nalazi napomena »ad extirpandum Turcam«. Turci su osvojili Budim tek 1541. godine; ali je zemlja već dugo patila zbog turskih napadaja. — Naveden spis nalazi se u: *Theatr. chem.* (1602) III, str. 853 i d. Točan naslov: *Addam et processum sub forma misae, a Nicolao Melchiori Cibinensi, Transilvano, ad Ladislaum Ungariae et Bohemiae Regem olim missum* (»Cibinensis« od »Cibiu« = Hermannstadt).*

* današnji Sibiu u Rumunjskoj



216 *Artifex* kao svećenik; lijevo Zemlja doji Merkurovo dijete: »matrix eius terra est« *(Tabula smaragdina).*
Melchior Cibinensis, *Symbolum* u: Maier, *Symbola aureae mensae* (1617)

te, nadahnitelju svetoga umijeća, od kojega dolazi sve dobro za tvoje vjernike, smiluj se.]
Christe, Hagie ⟨!⟩, lapis benedicte artis scientiae qui pro mundi salute inspirasti lumen scientiae, ad exstirpandum Turcam ⟨!⟩, Eleison. [Kriste, blaženi, blagoslovljeni kamenu znanja o umijeću, koji si za spasenje svijeta zapalio svjetlo znanosti, za istrebljenje Turčina, smiluj se.]
Kyrie, ignis divine, pectora nostra iuva, ut pro tua laude pariter sacramenta artis expandere possimus Eleison. [Gospodine, božanski ognju, pomozi našim srcima, kako bismo, u tvoju slavu, mogli jednako širiti sakramente umijeća, smiluj se.]
Gloria in excelsis... ⟨Puko zazivanje.⟩
Collecta (molitva prije čitanja poslanice). Osnovna je misao da »famulus tuus N.N.« može obavljati »sveto umijeće alkemije« u slavu Božju i radi širenja kršćanske vjere (!).
Poslanica. (Puko zazivanje.)
Graduale (korsko pjevanje koje se uglavnom sastoji iz stihova

psalmi; u stara vremena pjevao se na stubama [*gradus*] propovjedaonice: Surge aquila et veni auster: perfla hortum meum, et fluent aromata illius[157]. [Podigni se, sjevernjače, i dođi, južni vjetru: provjetri moj vrt, neka iz njega prostruje mirisavi vonjevi.]
Versus: Descendit sicut pluvia in vellus, et sicut stillicidia, stillantia super terram. Alleluia. O felix conditor terrae, nive albior, suavitate dulcior, f⟨r⟩agrans in fundo vasis instar balsami. O Salutaris Medicina hominum, quae curas... omnem corporis languorem... O fons sublimis ex quo vere scaturit, vera aqua vitae, in praedium tuorum fidelium. [On silazi poput kiše na runo, i u pljusku pada na zemlju. Aleluja. O blaženi tvorče zemlje, bjelji od snijega, slađi od slatkoće, što miriše s dna posude poput balzama. O djelotvorni lijeku ljudi, što liječiš svaku tjelesnu slabost, o uzvišeni zdenče, iz kojega ključa prava životna voda u vrt tvojih vjernika.]
Nakon Evanđelja slijedi »Ave praeclara«.

Istaknut ću ovdje samo nekoliko bitnih točaka (ostalo se 481
nalazi u fusnotama): Nakon čitanja evanđelja, tamo gdje slijedi *Credo*, u Melchiora je *Ave*, ali ne *Ave Maria*, već »Ave praeclara«[158], od čega autor spominje samo toliko, bez nastavka. Riječima »Ave praeclara« počinje jedna himna Mariji, koja se pripisuje različitim autorima: između ostalih Albertu Velikome, i to navodno autorstvo moralo je biti posebice zanimljivo alkemičarima. Réma de Gourmont[159] navodi iz »Registra svete Marije u Osnabrücku« sljedeću legendu: Albertu se u snu ukazala djevica u kraljevskome ruhu, koja mu predbacuje što nije dostatno zahvaljivao Djevici Mariji za njezina dobročinstva. Prema tome snu Albert je navodno ispjevao »Ave praeclara«. Ona je za alkemičare puna primamljujućih aluzija:

Ave praeclara maris stella, in lucem gentium Maria divinitus orta...
Virgo, decus mundi, regina coeli, praelecta ut sol, pulchra lunaris ut fulgor...

[157] »Aquilo« je »allegoria diaboli«, a »auster« »allegoria spiritus sancti«. Usp. Migne, *Index de allegoriis* (P.L. CCXIX). Među autoritetima nalazi se i Alanus de Insulis (Alain de Lille) kojega su alkemičari dobro poznavali (Meier, *Symbola*, str. 259).
[158] Možda se time dopunjuje prethodno »aqua vitae«, ili pak ranije spomenuta »ljekarija«, o kojoj je uglavnom riječ.
[159] *Le Latin mystique*, str. 129 i d.

Fac fontem dulcem, quem in deserto petra demonstravit, degustare cum sincera fide, renesque constringi lotos in mari, anguem aeneum in cruce speculari. (Sl. 217)
Fac igni sancto patrisque verbo, quod rubus ut flamma, tu portasti, virgo mater facta, pecuali pelle distinctos[160], pede, mundis labiis cordeque propinquare[161].

482 Dok Melchiorov tekst ne odgovara na pitanje da li se »praeclara« odnosi na prethodno »aqua vitae«, nema nikakve dvojbe da je s »praeclara« mislio ne samo na Djevicu već na himnu Mariji. Jer on nastavlja: »Može se pjevati Ave praeclara, što bi trebalo nazvati 'oporukom umijeća', budući da je u tome figurativno skriveno cijelo kemijsko umijeće i blažen je onaj tko razumije tu sekvencu[162].«

483 Pod sekvencom misli na himnu Mariji i to vjerojatno na navedenu himnu, što se vidi iz daljnjeg Melchiorova teksta. Djevica se poistovjećuje s tajnom (*arcanum*) umijeća, nastavljajući se na »Testamentum« Raymundusa Lulliusa[163], koji je uživao najveći ugled. Slična predodžba nalazi se već u Komariosovoj raspravi, gdje se kaže: »Ostan i njegovi pratitelji govorahu Kleopatri: U tebi je skrivena cijela jezovita i začudna tajna[164].«

484 Nadalje Melchior daje alkemističku parafrazu himne Mariji:

»Budi pozdravljena, o divna svjetiljko neba, blistavo svjetlo[165] svijeta; tu se sjedinjuješ s Mjesecom, tu nastaje *(fit)* Marsova

[160] Usp. *Post* 30,32 i d.

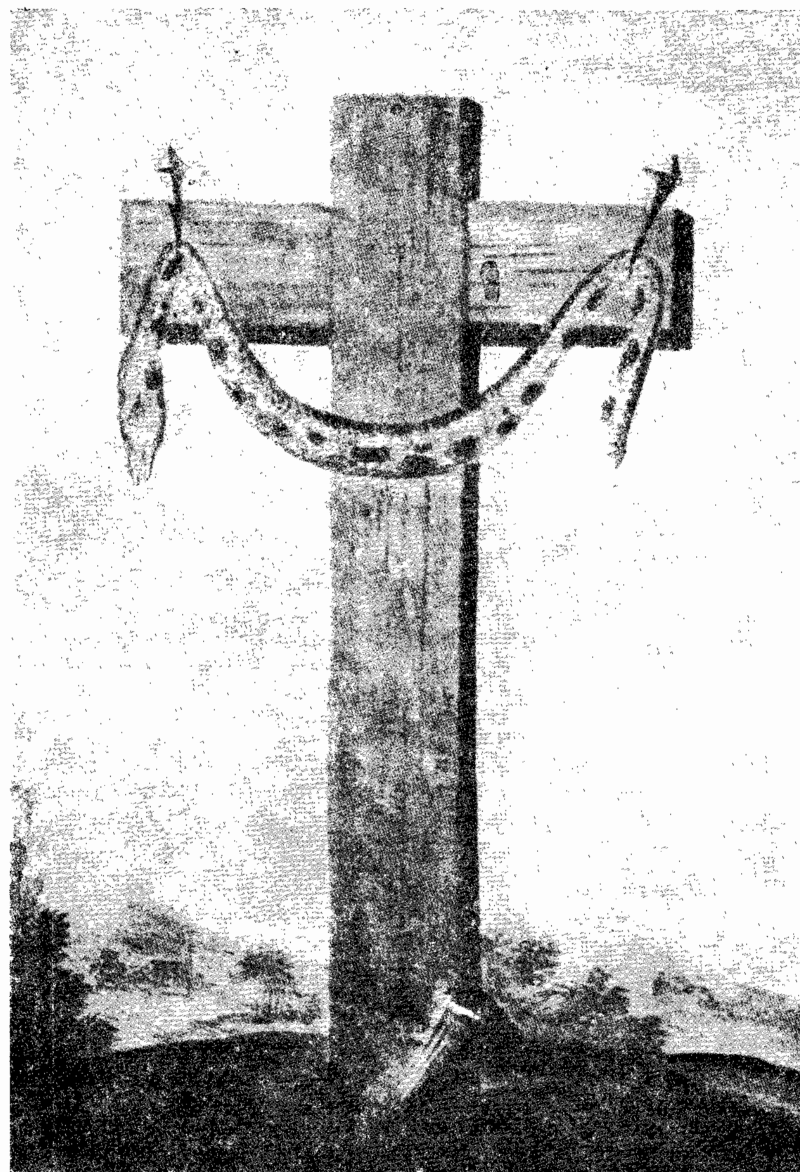
[161] »Budi pozdravljena, blistava zvijezdo mora, Marijo, rođena božanska, radi prosvjetljenja naroda... / Djevice, uresu svijeta, nebeska kraljice, / / odabrana ispred sviju kao sunce, lijepa poput Mjesečeva svjetla... / Daj da ozbiljne vjere pijemo sa slatkoga izvora što izvire iz stijene u pustinji i da opašemo u moru okupane bokove te promatramo mjedenu zmiju na križu. / / Dopusti, o djevice, što si postala majkom s pomoću svetoga ognja i riječi Očeve, koju si nosila poput gorućeg trnova grma, dopusti da ti se mi, što se međusobno razlikujemo obličjem, približimo nogom, čistim usnama i srcem.«

[162] »Sequentia sancti evangelii, sub tono, Ave praeclara, cantetur: quam testamentum artis volo nuncupari, quoniam tota ars chemica, tropicis in ea verbis occultatur, et beatus« itd.

[163] *Codicillus seu vade mecum aut cantilena Raymundi Lulli* u: *Bibl. chem.* I, str. 880 i d.

[164] »Ἐν σοὶ κέκρυπται ὅλον τὸ μυστήριον τό φρικτὸν καὶ παράδοξον (Berthelot, *Alch. grecs*, IV, xx, 8).

[165] Sunce.



217 Raspeti »serpens mercurialis«, mjedena Mojsijeva zmija.
Abraham le Juif, *Livre des figures hiéroglyphiques* (17. st.)

spona[166] *(copula martialis)* i 'coniunctio' Merkurov[167]. Samo iz tih triju, u riječnome koritu, s pomoću magisterija umijeća, rađa se snažni d.v[168], kojega traže tisuće i tisuće, jer se to troje samo raspada, ne u kišnicu, ... već u merkursku vodu, u taj naš blagoslovljeni *gummi*[169], koji se rastvara sam od sebe i koji nosi ime sjeme mudracâ. Sada se on brzo pokušava spojiti,[170] zaručiti se s djevičanskom zaručnicom i oploditi je u kupelji, u umjerenu ognju (sl. 218). Ali djevica ne ostaje odmah trudnom, ako je ne cjeliva u čestim zagrljajima. Tada ona začinje u svojem tijelu te nastaje srećonosni zametak, što odgovara naravnom poretku. Zatim se na dnu posude ukazuje snažni Etiopljanin, spaljen, kalciniran, bezbojan i posve mrtav i beživotan[171] (sl. 219). On moli da ga pokopaju, poliju njegovom vlastitom mokrinom i lagano kalciniraju[172], dok se, blistava lika, ne podigne iz snažna ognja... Gledaj čudesnu ponovnu uspostavu ili obnovu Etiopljanina! Zbog kupelji ponovnog rođenja daje on sebi novo ime, koje filozofi

[166] Odnosi se na Veneru i Marsa, uhvaćene u Vulkanovoj mreži.

[167] »Coniunctio« Merkura s kim? ili »coniunctio« dvaju Merkura, muškoga i ženskoga? Čini se da je posrijedi spajanje Sola i Lune, Marsa i Merkura.

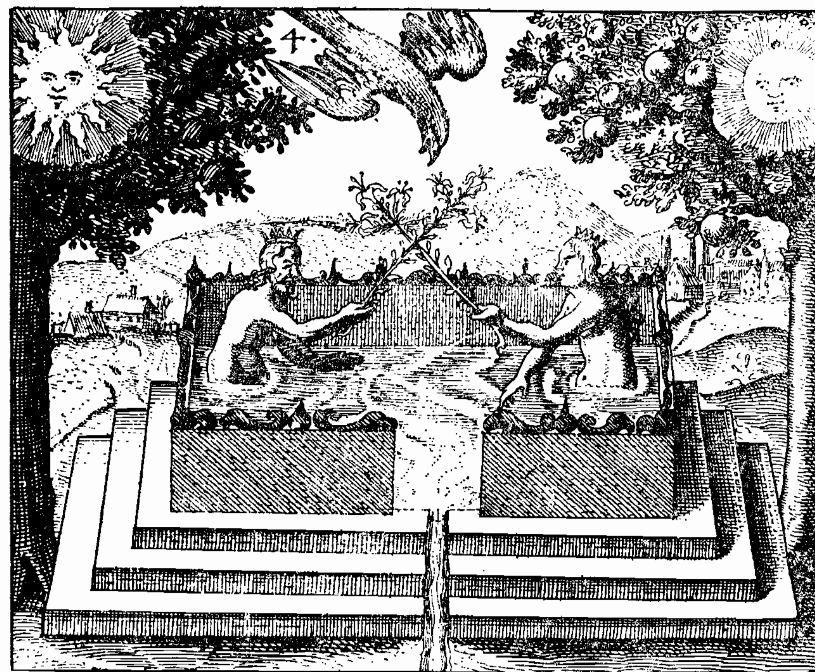
[168] »Hic est totius fortitudinis fortitudo fortis« [On je snažna snaga svijuh snagâ] (Ruska, *Tab. smaragd.*, str. 2).

[169] Posebna tvar kojom se bavila Marija Proročica i »sestra Mojsijeva« *(Art. aurif.* I, str. 319 i d.): »Recipe alumen de Hispana, gummi album et gummi rubeum, quod est kibric Philosophorum ... et matrimonifica gummi cum gummi vero matrimonio«. [Uzmi *alumen* iz Španjolske, bijelu i crvenu gumu, koja je *kibric* mudracâ i spoji ih u pravoj bračnoj vezi.]

[170] Vjerojatno Sol, možda u obliku »gume«. Koitus Sola i Lune u kupelji središnji je mitologem alkemije, slavljen u brojnim slikovnim prikazima (sl. 218, 159, 167 i dr.).

[171] Naime »caput mortuum«, Ozirisova glava u stanju »nigredo«. »Etiopljanin« isto tako potječe iz rasprave koja se pripisuje Albertu, pod naslovom *Super arborem Aristotelis (Theatr. chem.* 162, II, str. 524 i d.). To mjesto glasi: »... quousque caput nigrum aethiopis portans similitudinem, fuerit bene lavatum et inceperit albescere...« [dok crna glava, što nalikuje Etiopljaninu, ne bude dobro oprana i ne počne bijeljeti]. U Rosencreutzovoj raspravi *Chymische Hochzeit* očekivana je kraljica igre trenutačna Crnčeva suložnica. Usp. i *Aurora* I, pogl. VI, prva parabola.

[172] Kalcinacija (žarenje vapnenca) vjerojatno odgovara incineraciji, a žarenje pepela teži k vitrifikaciji. I ta bi radnja mogla potjecati od Marije Proročice: »Vitrifica super illud Kibrich et Zubech ⟨alias Zibeic⟩ et ipsa sunt duo fumi complectentes duo Lumina.« [Ostakli tog Kibricha i Zubecha, i ti su dvije pare, što obavijaju dvije svjetiljke.] *Art. aurif.*, nav. dj., str. 321: »Zaibac, Zeida, Zaibach, Zaibar, Zerachar, Zibatum, id est, argentum vivum«; Zaibar = Mercurius (Rulandus, *Lexicon).* Zibaq ⟨arapski] = živa (Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, str. 409). Kibric = kibrît (arap.) = sumpor (Ruska, *Turba*, str. 348: arapsko kazalo; nadalje str. 324: »*Cabritis* je latinski prijevod od kibrit = 'sumpor'«).



218 »Kupka filozofâ«
Mylius, *Philosophia reformata* (1622)

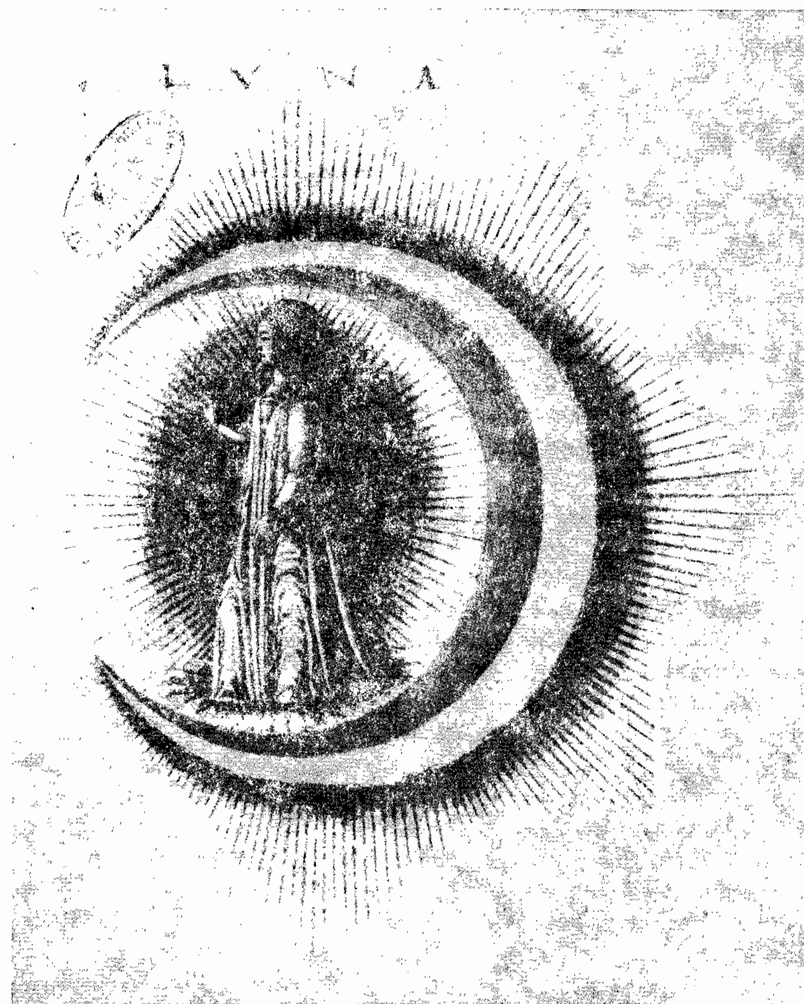
zovu naravnim sumporom i svojim sinom, koji je *lapis philosophorum.* Gle, to je *jedna* stvar, *jedan* korijen, *jedna* esencija, kojoj se ne pridaje ništa izvanjsko, već joj se oduzima štošta suvišna, s pomoću magisterija umijeća... On je blago nad blagima, najviši filozofski ljekoviti napitak, nebeska tajna starih. Blažen onaj tko takva nađe.

Onaj tko je takva vidio, piše i govori otvoreno, i ja znam da je to njegovo istinsko svjedočanstvo. Slavljen budi Bog u sve vijeke!« ...

Time se zapravo završava radnja. Slijedi neka vrsta ponav- 485
ljanja glavnih dijelova. Melchior povezuje *offertorium* s kamenom, što su ga zidari odbacili i koji postaje ugaonim kamenom. »To je učinio Bog i to je divno u našim očima.« Zatim slijedi *secretum*, koji vodi do alkemičarskoga dara (*oblatio*). Prinesena žrtva je »opus«, to jest, »nostrum artificium



219 Prikaz »Etiopljanina«, koji znači »nigredo«.
Trismosin, *Splendor solis* (1582)



220 Prikaz Mjeseca.
Norton, *Catholicon physicum* (1630)

benedictae artis alchemiae«, »koji zauvijek treba ostati posvećen slavnomu imenu Božjem i spasonosnoj preobrazbi crkve našim gospodinom Isusom Kristom. Amen.«

486 Preobrazba zapravo odgovara obnavljanju Etiopljanina; ali nedostaje »consecratio«. Prema Melchiorovu poimanju Marijina sekvenca »Ave praeclara« sadrži preobrazbu kao tajnu »in gremio virginis«. On se pritom oslanja na staru predaju. Tako se u Seniora Zaditha nalazi sljedeće mjesto:

»Puni mjesec je voda mudraca i korijen znanosti. Jer Mjesec je gospodar vlažnosti, savršen i okrugao kamen i more, iz čega sam shvatio da je taj (Mjesec — *Luna)* korijen te skrivene znanosti.[173]«

487 Luna je ovdje (poput Izide), kao gospodarica vlažnosti, »prima materia« u obliku vode te je tako majka vodenoga kamena (*hydrolithus*): sinonim lapisa sukladna Kristu. Budući da se »scientia« i »prima materia« mnogostruko upotrebljavaju kao istovjetne, »scientia« ili »sapientia« istovjetne su s Mjesecom kao ženskim načelom (sl. 220), iz čega proizlazi gnostički nauk o Sofiji kao majci ili Kristovoj nevjesti.

488 Na kraju slijedi *postcommunio:* »Štujte našega kralja, koji dolazi iz ognja[174], koji je prosvijetljen i okrunjen dijademom na vijeke vijekova.« Završetak čini »complet« za jačanje kršćanske vjere i istrebljenje Turaka.

489 Ispustimo li iz vida neukusnosti, tekst je veoma ilustrativan za naš predmet. Melchior je očigledno spoznao sukladnost obaju opusa, te posve naivno individualni »opus«, sa svom njegovom oskudnošću, stavio na mjesto starih uzvišenih misnih riječi. Melchior je živio u doba reformacije i nije potrajalo dugo pa su u mnogim područjima Europe misu zamijenile sakrosanktne riječi propovjednika, koje su doduše naviještale riječ Božju, ali na svoj način. Melchior je učinio nešto slično. Priznamo li mu stoga pravo na subjektivnu vjeroispovijest, lakše ćemo ga prihvatiti. Iz priopćenoga se teksta jasno vidi da je on alkemistički proces smatrao jednakovrijednim procesu transsuptancijacije te je tako osjećao potrebu prikazati svoj doživljaj[175] baš u obliku mise. Začuđuje ipak što pretvorbu nije zamijenio alkemijskom preobrazbom, već je ovu smjestio negdje u područje vjere, tako da se radnja prekida prije konsekracije. U drugoj verziji rekapitulacije ponovo nedostaje vrhunac misnoga obreda, i prikazanje izravno prelazi s Tajne žrtve na *postcommunio.* Ta se neobičnost može objasniti stanovitim svetim strahom od najsvečanijega i najpotresnijega dijela mise, naime, od konsekracije. Stoga se to u najmanju ruku može shvatiti kao neizravan znak sukoba savjesti između doživljaja obreda koji djeluje izvana i unutrašnjega, individualnog iskustva. Iako se Krist nigdje ne spominje kao lapis ili »ljekarija«, njihova je istovjetnost u Melchiorovu tekstu više nego očita.

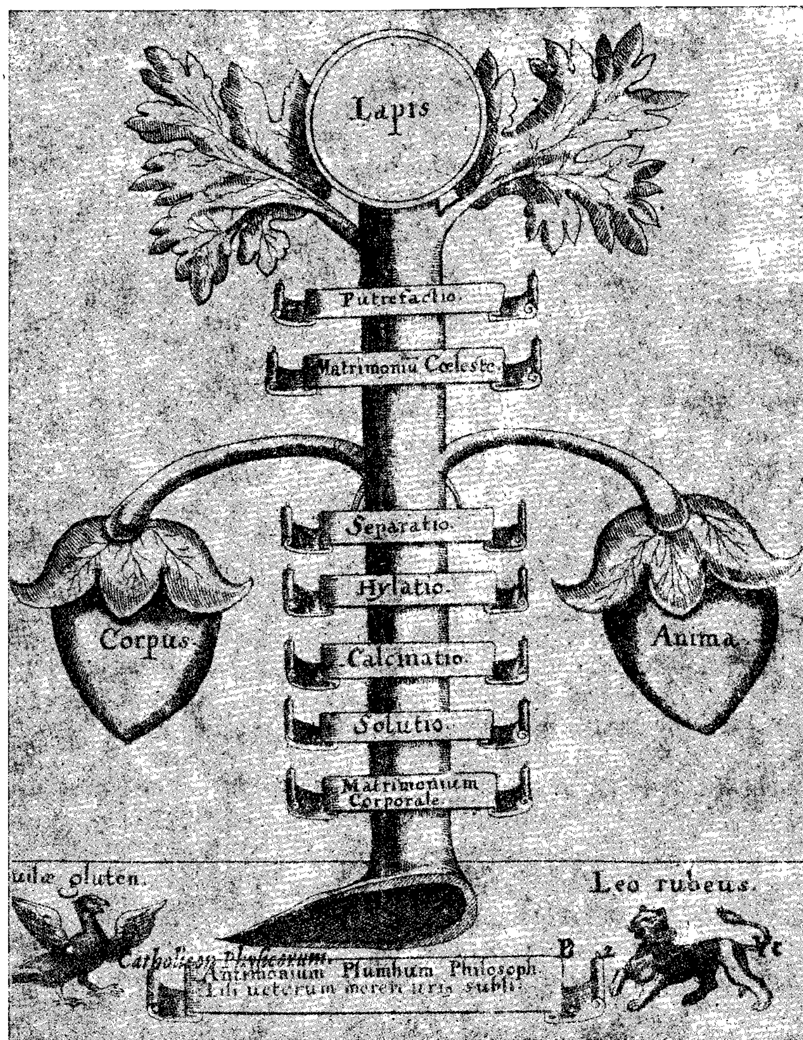
[173] *De chimia,* str. 35 i d.

[174] Navod iz: *Tractatus aureus (Ars chem.,* str. 22). Valja još pripomenuti da Melchior preporučuje čitanje *Lk* 10 prije Vjerovanja. Ali to poglavlje, koje inače ne pokazuje nikakvu vezu s predmetom, završava značajnim riječima: »Ali jedno je nužno: Marija je odabrala dobar dio; to joj ne treba oduzimati.«

g) Georgius Riplaeus

Jedna daljnja potvrda, koja bi trebala biti poznata Waiteu, 490
nalazi se u njegova sunarodnjaka, kanonika Georgea Ripleya iz Bridlingtona[176] (1415—90) (vidi sl. 30, 92, 196, 228, 251 i 257). Ripleyevo glavno djelo, »Liber duodecim portarum«, počinje pregledom filozofskih analogija, koji je sastavio B. à Portu Aquitanus. Pregled prikazuje podudarnosti između sedam kovina i kemijskih tvari te takozvanih »tipova«. Ovo posljednje valja shvatiti kao alkemističke simbole, primjerice, tinkture, životnu dob, znakove suncopasa itd. Među tim podudarnostima nalazi se i sedam misterija, pri čemu se zlatu pripisuje *mysterium altaris* (zapravo misa), a alkemistička analogija je »transmutatio« (sl. 221). Od žitarica ovamo spada *triticum* (pšenica). Taj bi B. à Portu mogao biti paracelzist Bernardus Georgius Penotus. Rođen je između 1520. i 1530. u Port-Sainte-Marie u Guienne (dijelu stare Akvitanije), a umro je 1620. godine u ubožnici u Yverdonu, (Waadt), star i razočaran paracelzusovskim optimizmom, kojim se bio zarazio za vrijeme studija u Baselu. Dijelio je neizostavnu sudbinu onih kojima je nedostajao humor za razumijeće zakučastoga učitelja i koji nisu shvatili tajni nauk o »osobitome zlatu« (*aurum non vulgi).* Ali on potvrđuje da se i u paracelzusovskim krugovima *opus* smatrao sukladnim

[175] Subjektivnost doživljaja opaža se u jednoj autorovoj napomeni: »... et scio quod verum est testimonium eius« (i znam da je njegovo svjedočanstvo istinito).



221 »Arbor philosophica«: stablo kao simbolički prikaz alkemističkih stupnjeva preobrazbe.
Norton, *Chatolicon physicum* (1630)



222 Krist na stablu života; gore: njegov simbol, pelikan.
Cristoforo (?), *Il Sogno della Vergine* (oko 1350)

misi. Paracelsus je bio Melchiorov sudobnik te je, neovisno od njega, mogao doći do sličnih zaključaka, koji su se već ionako sami nametali. I Michael Maier držao je Melchiorovu analogiju dostatno značajnom da bi je, kao simbol XI, uvrstio u svoje djelo »Symbola aureae mensae« (1617) (sl. 216), pod lozinkom »Lapis, ut infans, lacte nutriendus est virginali«.

491 »Cantilena Georgii Pilaei«[177] donosi sljedeću legendu:

»Bio jednom plemenit kralj ('caput corporum'); taj nije imao potomstva. Jadikovao je zbog svoje neplodnosti: mora da je u njemu nastao 'defectus originalis', iako se, bez naravnih tjelesnih nedostataka 'hranio pod krilima Sunca'. On kaže doslovce: 'Ali se nažalost bojim i pouzdano znam da ne mogu imati potomstvo, ako odmah ne primim pomoć vrstâ. No, veoma sam se začudio čuvši kako se ponovo trebam roditi s pomoću stabla Kristova (sl. 222).' On se ponovo želi vratiti u majčinu utrobu i rastvoriti se u *prima materia*. Majka ga je poticala na takav naum i skrivala ga pod svojim haljinama dok ga opet nije utjelovila sobom i u sebi. Zatrudnjela je. Za vrijeme trudnoće jela je paunovo meso i pila krv zelenoga lava. Napokon je rodila dijete nalik na Mjesec, koje je onda prešlo u sjaj Sunca. Sin ponovo postade kraljem. Tekst kaže: 'Bog ti je dao prekrasno, blistavo oružje četiriju prapočela, a u njihovoj sredini bila je izbavljena Djevica *(virgo redimita)*.' Od nje je otjecao divan balzam, a ona je blistala sjajnim obrazima, urešena draguljem. Ali u njezinu je krilu ležao zeleni lav[178], kojemu je iz boka tekla krv (sl. 242). Ona je bila okrunjena dijademom i postavljena u *empyreum* kao zvijezda. Kralj postade najvišim slavodobitnikom, velikim izlječiteljem, izbaviteljem *(reformator)* od sviju grijeha.«

492 Toliko »Cantilena«. Na drugome mjestu kaže Riplaeus[179]:

»Krist govoraše: 'Kada budem uzvišen, sve ću povući k sebi'[180]. Od trenutka kada oba dijela, koja su razapeta i lišena duše, budu zaručena, muž i žena bit će istodobno pokopani (sl. 223),

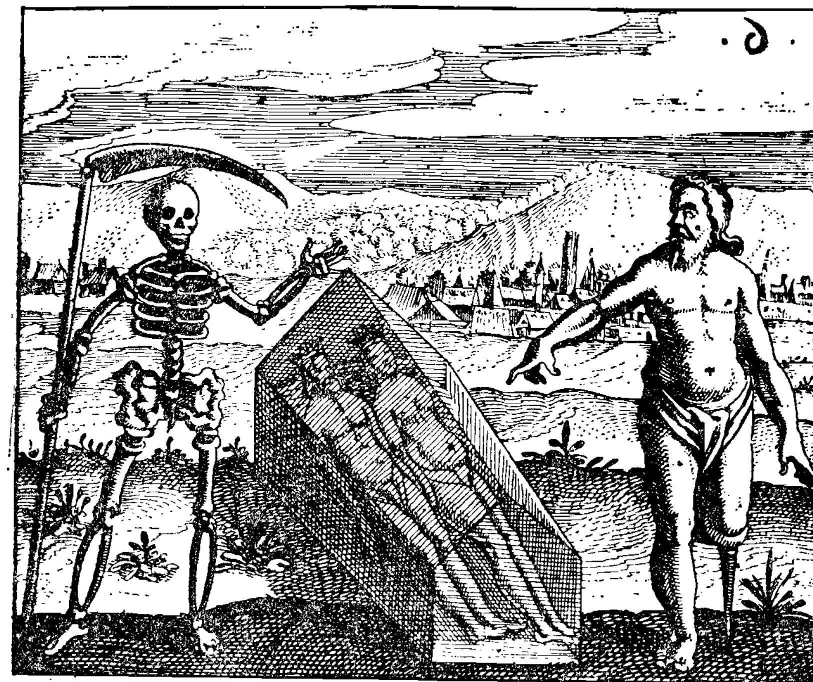
[176] *Bibl. chem.* II, str. 275 i d., i *Theatr. chem.* (1602) II, str. 123.

[177] *Opera*, str. 421 i d. [u slobodno sažetu prijevodu. Potpuna verzija nalazi se u: *Mysterium Coniunctionis II*]. Usp. *Aurora* I, pogl. X, peta parabola.

[178] Upotrebljava se i kao inačica za »jednorog«.

[179] nav. dj., str. 81.

[180] *Iv* 12,32.



223 »Mortificatio« ili »nigredo« i »putrefactio«.
Sunce i Mjesec, usmrćeni nakon sjedinjenja.
Mylius, *Philosophia reformata* (1622)

a zatim opet oživljeni duhom života. Zatim ih treba podići u nebo, kako bi tijelo i duša tamo bili preobraženi i postavljeni na prijestolje u oblacima; tada će povući sva tijela do svojega vlastitoga dostojanstva« (sl. 224).

Prisjetimo li se da autor nije bio nestručnjak, već učeni 493
kanonik, ne možemo pretpostaviti kako nije bio svjestan podudarnosti s najbitnijim dogmatskim predodžbama. Nigdje se, doduše, izravno ne kaže da je lapis Krist; ali u ulogama kralja i majke-djevice lako se mogu prepoznati sveti likovi. Ripley je zasigurno namjerice odabrao te analogije, ne držeći to svetogrđem. Tipograf Conrad Waldkirch iz Basela bio bi ga, međutim, zasuo ognjem i sumporom. Ripley je pripadao onome vremenu u kojemu je Bog sa svojim tajnama još



224 Preobrazba tijela kao Marijina krunidba.
Codex Germanicus (1420)

prebivao u naravi, gdje se otajstvo izbavljenja odvijalo na svim stupnjevima bitka, zato što je nesvjesno zbivanje življelo još u nesmetanome sudioništvu s tvari te se na njoj moglo i spoznati.

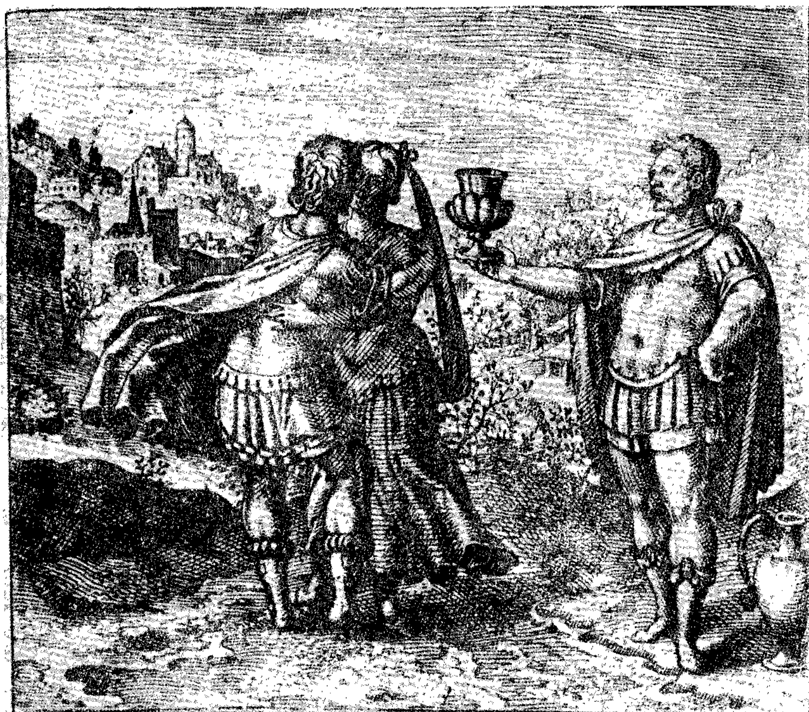
S posljednjim sam se izdankom toga srednjovjekovnoga svjetonazora susreo još u mladosti, u obliku sljedećeg doživljaja: 494

Imali smo tada kuharicu iz švapskoga Schwarzwalda, koje je dužnost bila pogubljivati žrtve iz kokošarnika namijenjene kuhinji. Posrijedi su bile patuljaste kokice, kojih su se pijetlovi odlikovali osobitom svadljivošću i zloćom. Jedan od njih bio je okrutniji od svih ostalih te je moja majka naložila kuharici da napasnika pripremi za nedjeljnu pečenku. Upravo sam naišao kada se vratila s obezglavljenim pijetlom i rekla mojoj majci: »Ipak je umro blaženo, iako je bio zločest. Prije no što sam mu odsjekla glavu, kriknuo je: 'Oprosti, oprosti!'. Tako će ipak doći u nebo!« Majka je odgovorila ogorčeno: »Ne govorite gluposti! Samo ljudi dolaze u nebo«, na što je kuharica zapanjeno odvratila: »Ali kokoši imaju kokošje nebo, kao što ljudi imaju ljudsko nebo.« — »Ali samo ljudi imaju besmrtnu dušu i vjeru«, isto tako začuđeno rekla je majka. »Ne, nije tako«, odvratila je kuharica; »životinje također imaju dušu, i sve imaju svoje posebno nebo, psi, mačke i konji, i to zato što je u vrijeme kada je izbavitelj ljudi došao na zemlju i izbavitelj pijetlova došao kokošima, te ove moraju prije smrti okajati grijehe ako žele doći u nebo.«

Nazor naše kuharice predstavlja pučki preostatak onoga duha koji je na svim stupnjevima bitka mogao vidjeti dramu izbavljenja te ju je stoga pronalazio i u tajanstvenim i nerazumljivim preobrazbama tvari. 495

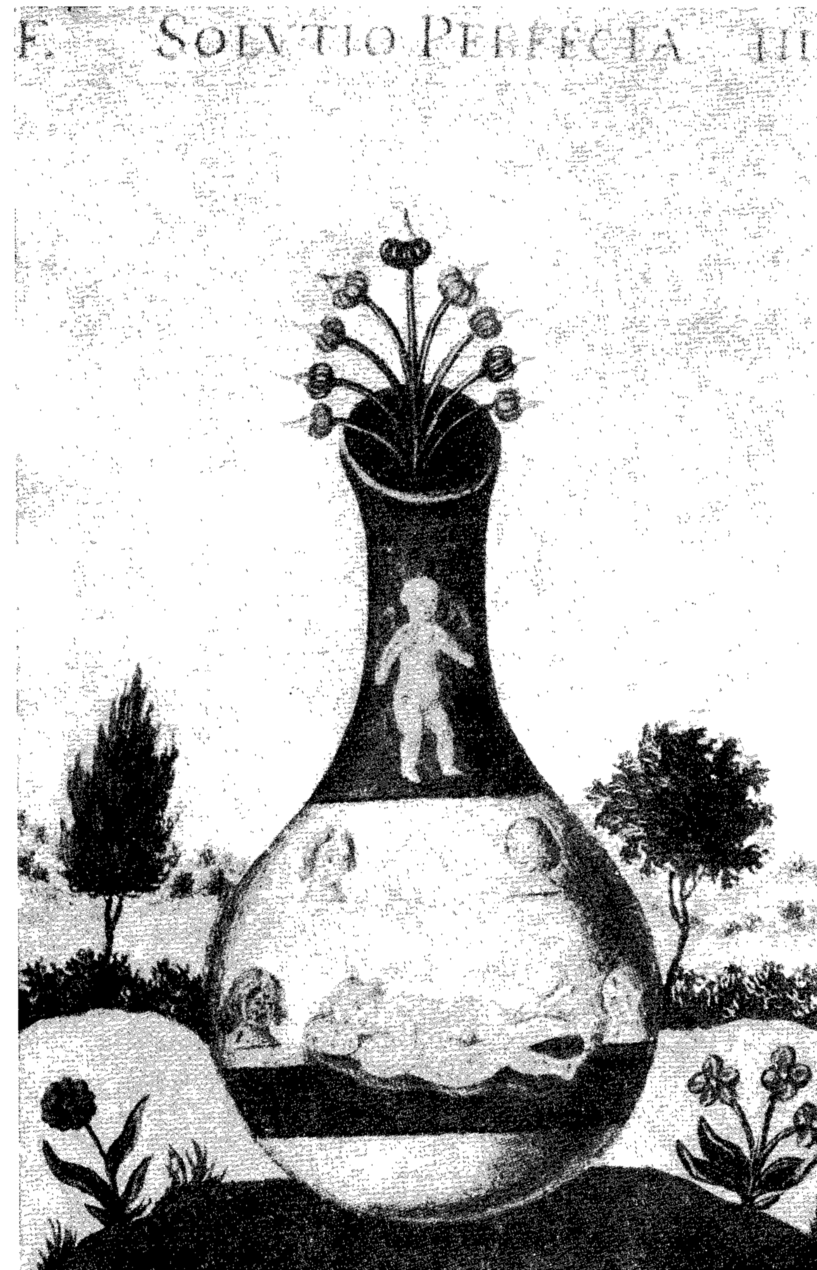
Što se tiče pojedinosti našega teksta, bolesni kralj, koji je bio rođen savršen, jest čovjek što pati od duhovne neplodnosti. U Arisleusovu viđenju zemlja je neplodna, jer se pari samo jednako s jednakim, mjesto da se sjedinjuju opreke. Filozofi svjetuju kralju, da sjedini sina i kćer, kako bi rodoskvrnućem brata i sestre (sl. 225) zemlju ponovo učinio plodnom. U Ripleya posrijedi je rodoskvrnuće majke i sina. Oba oblika poznata su alkemiji i predstavljaju prasliku kraljevskoga vjenčanja (sl. 32). Ta endogamna oplodnja nije ništa drugo već jedan oblik zamisli o *ouroboros*-u koji zatvara krug samim sobom, jer ima hermafroditsku narav. U Arisleusa kralj primjećuje kako je on zato kralj jer ima sina i kćer, što njegovi podanici zbog svoje neplodnosti nemaju. »Gestatio in cerebro«, mozgovna trudnoća[181], upućuje na psihičke sadrža- 496

[181] »Meo in cerebro gestavi« (*Visio Arislei* u: *Art. aurif.* I, str. 147).



225 Paru brat-sestra pruža se ljubavni napitak.
Maier, *Scrutinium chymicum* (1687)

je, točnije na par psihičkih opreka, koji sam po sebi može postati stvaralačkim (sl. 226). Ali kralj do tada očigledno nije svojoj djeci dopustio razmnožavanje, potiskujući ili zanemarujući njihovo životno očitovanje. Čini se kao da nije bio svjestan postojanja svoje djece te je tek na savjet filozofâ postao svjestan njihova značenja. Za neplodnost je, naime, kriva projekcija nesvjesnoga koje se ne može dalje »razvijati« ili »izbavljati«, ako nije integrirano u svijest. Par brat-sestra predstavlja nesvjesno, odnosno, bitan sadržaj nesvjesnoga (sl. 227). Stoga bi današnji psiholog kralju svjetovao da se prisjeti postojanja svojega nesvjesnog te da tako okonča njegovu stagnaciju. Kao što se u takvim slučajevima uvijek zbiva, na



226 Konjunkcija oprekâ u hermetičkoj posudi, odnosno, u vodi (= nesvjesnome).
Trésor des Trésors (oko 1620—1650)



227 *Coniunctio.* Fantastično čudovište.
Brandt, *Hexastichon* (1503)

površini se pojavljuje opreka, to jest, bolan sukob, te je lako shvatiti zašto je kralju više odgovaralo da ne bude svjestan toga sukoba. Kako sukob nikad ne oskudijeva ćudorednim zamršajima, on je — s toga motrišta — zgodno prikazan kao ćudoredno odbojno rodoskvrnuće. Majčinsko rodoskvrnuće u Ripleya je međutim zastrto u obliku antičkoga obreda adopcije; ali majka ipak zatrudni. To što kralj postaje nevidljivim pod majčinim ruhom odgovara potpunom rastvaranju Gabricusa u Beyinu tijelu u drugoj verziji »Arisleusova viđenja« (*Visio Arislei*)[182]. Kralj predstavlja nadmoćnu svijest koju ti-

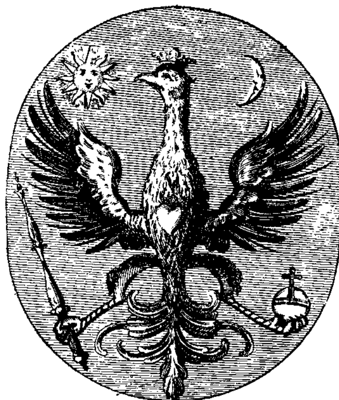
[182] »...et includit eum in suo utero, quod nil penitus videri potest de eo. Tantoque amore amplexata est Gabricum, quod ipsum totum in sui naturam concepit, et in partes indivisibiles divisit.« (Usp. paragr. 439, nap. 49 ove knjige).



228 Pernati kralj koji jede svoje perje i time se hrani.
***Ripley Scrowle* (1588)**

jekom borbe guta nesvjesno, iz čega proizlazi »nigredo« (sl. 34, 137, 219 i dr.), to jest, stanje tmine koje pak na kraju vodi do obnove i ponovnog rođenja kraljeva.

497 Osebujna zamisao kako se kralj hrani »pod krilima Sunca« (sl. 228) mogla bi se odnositi na ono mjesto u *Malahiji* (4, 2), koje je već u rano doba pomoglo racionalizirati štovanje Krista kao Helios ili Sol, čemu se još Augustin morao usprotiviti. Ono glasi: »A vama koji se Imena mojega bojite, sunce pravde će ogranuti sa zdravljem u zrakama, i vi ćete izlaziti poskakujući kao telad na pašu[183].« To se mjesto uvijek shvaćalo kao mesijansko proročanstvo, što je Ripley naravno znao. Kod sunčevih krilâ[184] posrijedi je veoma starinska slika koja je međutim bliska Židovu Malahiji: naime, egipatski simbol Sunca. Onaj kojega to sunce hrani jest Sin Božji: to jest, kralj[185].



229 Orao kao simbol duha koji se diže iz tvari.
Hermaphroditisches Sonn- und Mondskind (1752)

[183] To mjesto u *Vulgati* glasi: »et orietur vobis timentibus nomen meum sol iustitiae et sanitas in pennis eius: et egrediemini et salietis sicut vituli de armento.«

[184] Perje feniksa i drugih ptica ima u alkemiji općenito, a u Ripleya posebice veliku ulogu (usp. *Scrowle* u: *Theatr. chem. Brit.*, str. 375 i d.; nadalje sl. 229, 266, 270).

[185] *Gloria mundi* u: *Mus. herm.*, str. 221: ⟨»Lapis⟩ per Solem et Lunam generatus...: Primum namque suum partum in terra accepit, et tamen frangitur, destruitur, et mortificatur ...per vaporem generatur, et denuo nascitur, cum vento in mare venit... adque cum vento ex mari in terram venit, et cito iterum evanescit... Et quamvis cottidie denuo nascatur, nihi-

Kao što se u Arisleusovu viđenju mrtvi kraljević vraća u život plodovima filozofskoga stabla, tako se i bolesni kralj u Ripleya treba izliječiti posebnim »species«. To je zapravo φάρμακον ζωῆς »elixir vitae«. Drvo s pomoću kojega se ponovo treba roditi, s jedne je strane Kristov križ (sl. 222), a s druge besmrtno stablo sa čudesnim plodovima iz Arisleusova viđenja (sl. 188 i 189). Za vrijeme trudnoće majka se hrani paunovim mesom i krvlju. Paun je doduše starokršćanski simbol Izbavitelja; ali je ipak dvojbeno da li je to Ripley znao. Ali paun (sl. 230 i 111) je blizak srodnik feniksov[186], koji je bio poznat Ripleyu kao simbol Krista. (Usp. likove u »Ripley Scrowle«.) Krv potječe od zelenoga lava koji leži u djevičinu krilu i krvari iz rane na boku[187]. Posrijedi je, dakle, simbolika pričesti i bočna rana Krista koji leži u Bogorodičinu krilu. Zeleni lav je preobrazbeni oblik Merkura[188]. 498

Majka kao ponovna rotkinja istovjetna je sa stablom. U »Pandori« iz godine 1588. drvo je prikazano[189] kao okrunjena, naga djevica (Pandora) (sl. 231). *Arbor philosophica* omiljen je simbol i predstavlja filozofski proces. Kada Ripley govori o Kristovu stablu, on poistovjećuje čudesno stablo s Kristovim križem[190]. (Sl. 188, 221 i 222). 499

Na kraju procesa dolazi do apoteoze majke-djevice. Već spominjana »Pandora« sadrži prikaz apoteoze u obliku Marijina uznesenja, »assumptio Beatae Mariae Virginis« (sl. 232). Jer nakon smrti njezino je tijelo božanskim čudom bilo opet sjedinjeno s dušom te zajedno s ovom primljeno u nebo. Taj je nazor nedavno postao dogmom. Na slici Marija je označe- 500

lominus tamen ab initio mundi ille fuit...« [Kamen kojeg stvoriše Sunce i Mjesec, prvo se rodio na zemlji, ali je bio razbijen, uništen i ubijen te se ponovo stvara s pomoću pare i nanovo se rađa, dolazi s vjetrom na more i s vjetrom od mora na zemlju, pa se opet brzo rasplinjava. I iako se nanovo rađa danomice, opstojao je od početka svijeta.] (Usp. *Iv* 1,1 i 15.)

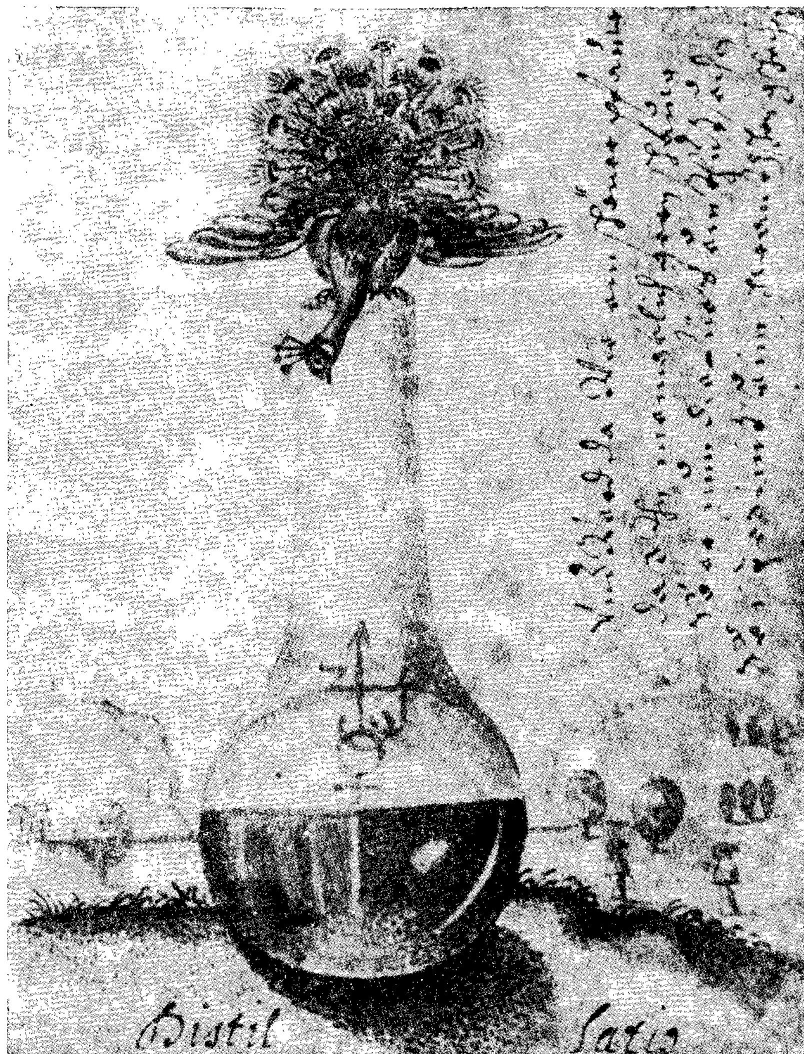
[186] Usp. Caussinus, *De symbolica Aegyptiorum sapientia*, str. 71, p. r. »phoenix«.

[187] Lavlja ozljeda znači njegovo žrtvovanje i mortifikaciju u procesu. Prikazuje se i osakaćen, odsječenih šapa. Usp. npr. Reusner, *Pandora*, str. 227. Valja spomenuti i ranjenog jednoroga što počiva u Djevičinu krilu (sl. 242 i dr.).

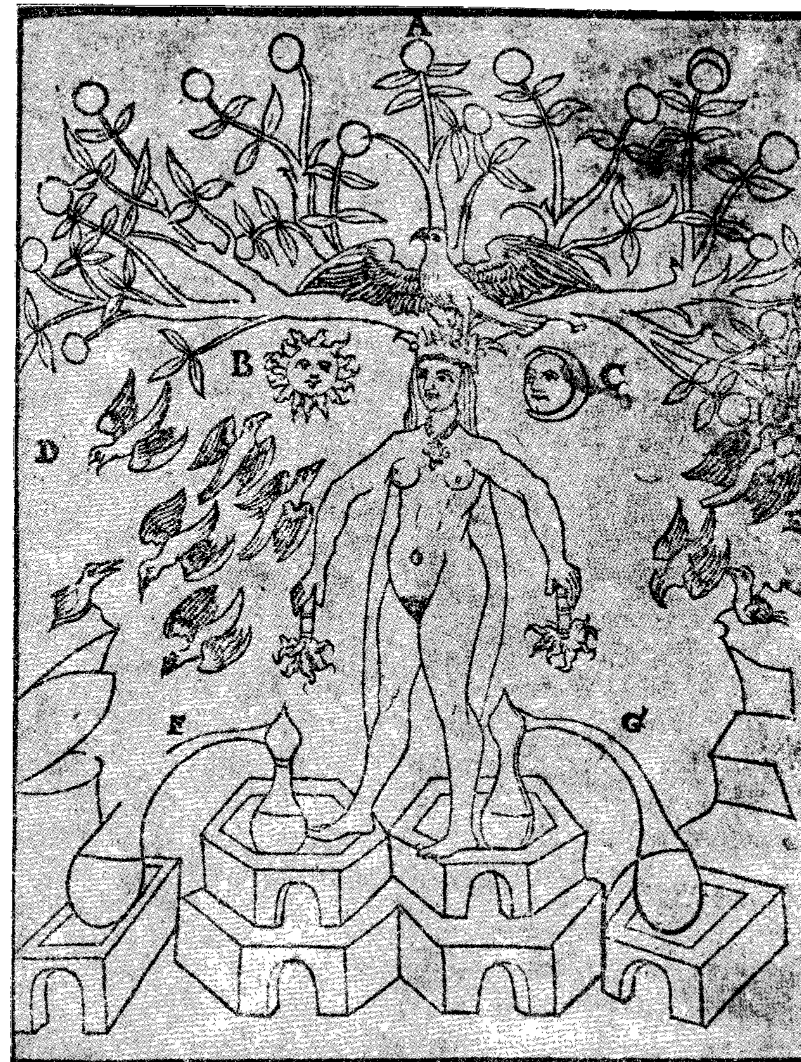
[188] Rulandus, *Lexicon*: »Leo viridis, quorundam opinione aurum« [zeleni lav, po nazoru mnogih zlato].

[189] str. 225.

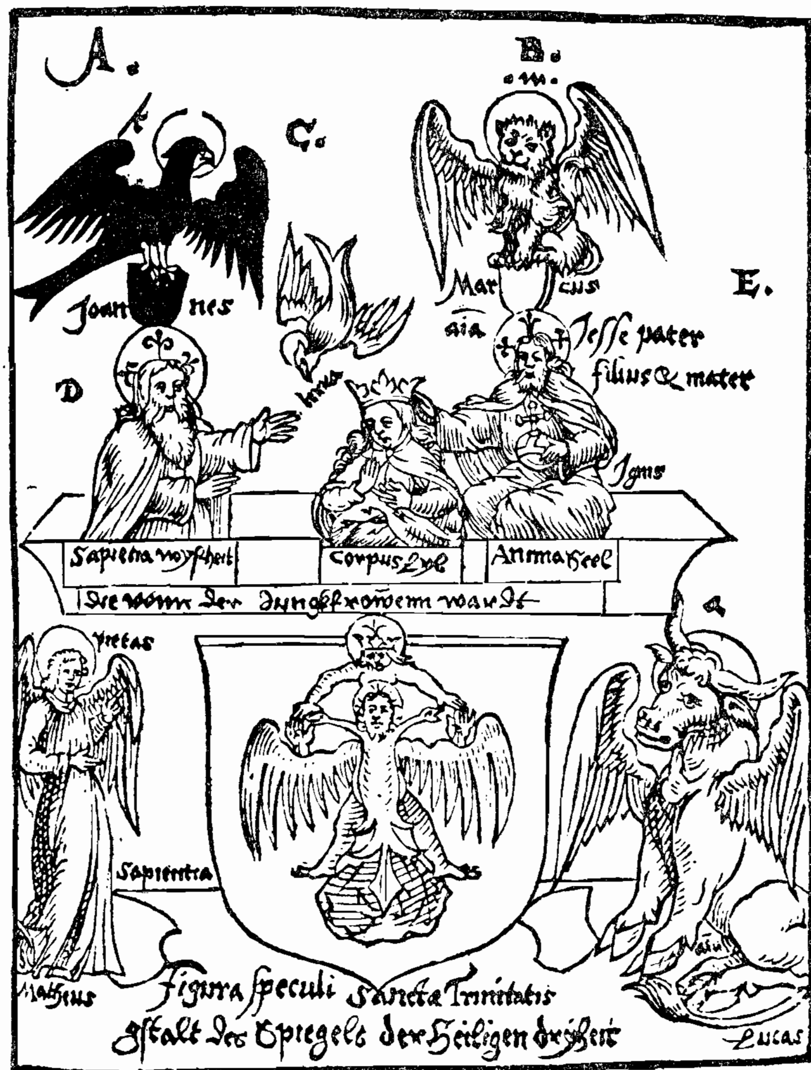
[190] Pitam se nema li u alkemiji i germanskih utjecaja, primjerice upravo u simbolici stabla.



230 Paun koji izlazi iz retorte.
(18. st.)



231 Merkur kao djevica (Pandora) i »arbor philosophica«.
Reusner, *Pandora* (Basel, 1588)



232 Glorifikacija tijela u liku Marijine krunidbe. Na mjestu sina stoji *Sapientia (Hermes senex)*. Duh Sveti razlikuje se od njega. Posrijedi je tvorba četverstva. Dolje: izdvajanje Merkurova duha iz prve tvari *(prima materia)*.

Reusner, *Pandora* (1588)

na kao »*terra, corpus,* tijelo koje postade radošću djevica«; golub se spušta na nju, a Bog-Otac (?) dodiruje je s desna, blagoslivajući je rukom. Ona je okrunjena. Nad likom Boga s kuglom zemaljskom stoji natpis »*anima, Seel, Jesse pater, filius et mater*«. »Mater« se odnosi na nebesku kraljicu, koja je postavljena na prijestolje pored njega, kralja, i u kojoj je zemljina tvar, preobražena kao uskrsno tijelo, primljena u božanstvo[191]. S njezine lijeve strane nalazi se bradat lik, sličan Bogu-Ocu, s natpisom: »Sapientia, Wyssheit«. Na donjem dijelu slike prikazano je oslobađanje *rebisa* iz prve tvari *(materia prima)*[192]. Sve ima oblik mandale okružene simbolima evanđelista. Natpis na donjem rubu slike glasi: »Figura speculi Sanctae Trinitatis. Gstalt des Spiegels der Heiligen Dryheit«[193].

Ripley označuje svojega kralja kao slavodobitnika, izlječitelja svih bolesnika i izbavitelja od svih grijeha. »Rosarium« (1550) sadrži na kraju sliku uskrsla Krista s natpisom (sl. 234): »Nach meinem viel unnd manches leiden unnd marter gross / Bin ich erstanden, clarifiziert, und aller mackel bloss.« [Poslije velikih muka i patnja mnogih / Uskrsnuo sam, preobražen i očišćen od ljaga svih.] 501

h) Epigoni

Epigonima označujem autore 17. stoljeća, koje je doduše doživjelo procvat alkemije, ali je u njemu započelo i njezino propadanje, budući da se sve očitije razdvajaju *mystica* i *physica*. Rađalo se razdoblje prirodnih znanosti i tehnike, a introspektivno poimanje srednjega vijeka počelo je odumirati. Sve se više očituje nepodobnost religijsko-metafizičkog vrednovanja kako bi se primjereno izrazilo ono duševno is- 502

[191] Usp. viđenje Guillaumea de Digulleville [paragr. 315 i d. ove knjige].

[192] Taj osebujan prikaz mogao bi se odnositi na »piscis levatus de profundo« u Augustina. Usp. moja razmatranja u: *Mysterium coniunctionis* I, pogl. III.

[193] Ova se slika odnosi na *Codex Germanicus* br. 598 (sl. 24): *Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit und Beschreibung der Heimlichkeit von Veränderung der Metallen. Offenbahret Anno Christi 1420.* (Usp. i sl. 233, 235).



233 Kršćansko četverstvo: tri i jedno (= Marija).
Francuska škola (1457)

kustveno gradivo koje je na svjetlo dana iznio »opus alchymicum«. Tek je iskustvena psihologija, što se ustoličila nekoliko stoljeća kasnije, uzmogla baciti novo svjetlo na mračne duševne sadržaje hermetičkih doživljaja.

503 Mistička spekulacija u literaturi s kraja šesnaestoga i početka sedamnaestoga stoljeća, jamačno pod utjecajem humanizma i crkvenoga raskola, mnogostruko se oslobađa vela ranije tajne, ukoliko je autorima uopće bilo moguće izraziti neizrecivost u riječi i slici. Ali djelimice upravo groteskna slikovna simbolika koju su stvorili ne samo da nije ni-



234 Uskrsli Krist kao simbol »sina mudracâ« *(filius philosophorum)*.
Rosarium philosophorum (1550)

šta pridonijela razjašnjenju tajne *(arcanum)*, već je velikim dijelom izazvala njezino obezvređivanje u očima svjetovnjaka pa time i propast hermetičke mudrosti. Koliko je time izgubila duhovna kultura Europe počinje naš psihološki izoštren um naslućivati tek danas, poglavito u vrijeme njezina besprimjernoga rastrojstva. Srećom, gubitak nije nepovratan: »Natura tamen usque recurret«. [Narav se ipak odmah vraća.]

Na sljedećim bih stranicama želio spomenuti još nekoliko 504
paralela Krist — lapis iz te literature.

505 U raspravi »De arte chimica«[194] nepoznata autora[195] nalazi se usporedba Merkur — lapis, koju moram spomenuti: to jest, »aequiparatio« Merkura s Djevicom Marijom. Tekst glasi: »Poslušaj ovu dubokoumnu parabolu: Etersko nebo bilo je zatvoreno svim ljudima tako te su oni silazili u pakao i tamo vječno ostajali. Ali Krist Isus otvorio je dveri eterskoga Olimpa i otključao Plutonovo carstvo, kako bi se duše oslobodile, kada je Djevica Marija, s pomoću Duha Svetoga, u neizrecivoj tajni i najdubljem sakramentu, u svojoj djevičanskoj maternici začela ono što je najdivnije na nebu i na zemlji; i naposljetku nam rodila Izbavitelja cijeloga svijeta koji će, u svojoj prevelikoj dobroti, spasiti sve one što su ogrezli u grijehu, samo ako se grešnik bude češće njemu obraćao. Ali Djevica ostade netaknuta i nepovrijeđena; zato se, ne bez valjana razloga, Merkur izjednačuje [*non immerito... aequiparatur*] s najveličajnijom božanskom Djevicom Marijom. Jer Merkur je djevica, budući da nikad nije povećavao neko kovno tijelo u utrobi zemlje, a ipak nam je proizveo kamen s pomoću 'nebeske' otopine; to će reći da otvara zlato i izvodi van dušu, koju shvati kao božanstvenost *(divinitatem)*, i za kratko vrijeme on je nosi u utrobi, a u svoje vrijeme prenosi je u jedno očišćeno tijelo. Iz toga nam se rađa dječak, to jest, lapis, čijom se krvlju donja tijela, preobražena *(tincta)* i nepovrijeđena, vraćaju u zlatno nebo[197].«

[194] *Art. aurif.* I, str. 375 i d.

[195] Autor, čini se, nije nitko manji već Marsilio Ficino (1433—1576). Tako misli Magnetus (*Bibl. chem.* II, str. 172). Rasprava bi trebala biti sadržana u zbirci Ficinovih djela (Basel, 1561. i 1576. godine). (Schmieder, *Geschichte der Alchemie*, str. 235. Usp. i Ferguson, *Bibliotheca chemica* I, str. 268, te Kopp, *Alchemie* I, str. 212). Ali u raspravi [u: *Art. aurif.* I, str. 596] spominje se i umorstvo Pica della Mirandola: »Quis non intempestivam Pici Mirandulani necem lacrymis non madefaceret?« [Tko ne bi prolio suze zbog prijevremena umorstva Pika Mirandole?]. Posrijedi može biti samo Gianfrancesco Pico della Mirandola, nećak velikoga Pika, umoren godine 1533. Taj »terminus a quo« pada 34 godine nakon Ficinove smrti. Spominjanje (*Art. aurif.* I, str. 625) franjevca Ulmannusa i njegove iluminirane rasprave upućuje zacijelo na jednog njemačkog autora iz sredine 16. stoljeća. Ulmannusova rasprava možda ima neke veze s djelom *Dreifaltigkeitsbuch.* Schmiederov je podatak netočan utoliko što rasprava, kao što sam se osvjedočio, *nije* sadržana u bazelskom izdanju.

[196] U tekstu stoji netočno »auri« mjesto »audi«. Usp. *Art. aurif.* I, str. 608: »audi similitudinem arduam«.

[197] nav. dj., str. 582.

Kao »anima mundi« Merkur se zapravo može usporediti s gnostičkom παρθένος τοῦ φωτός (djevicom svjetla) i kršćanskom Djevicom Marijom (sl. 8, 105, 107, 164, 165, 208) ili, prema tekstu, čak i »izjednačiti«, čime *nota bene* ponavljam nazor našega autora. »Puer« je onda »filius macrocosmi« (sl. 64, 192, 214, 234 i dr.) i kao takav on je analogija Krista. I autor izvodi takav zaključak, uspoređujući tjelesnu narav Krista s djelovanjem kamena: »U Kristovu tijelu postojala je tolika srodnost *(affinitas)* elemenata i takva povezanost *(colligatio)*, jer nije bio podlegao nikakvu grijehu, a i zbog čudesnoga sjedinjenja božanske bîti, te on nikada ne bi bio umro da nije slobodnom voljom težio za smrću, kako bi izbavio čovjeka zbog kojega se i rodio[198].« 506

Kao što je poznato, zbrkanu oprečnost elemenata u kamenu zamjenjuje njihova najčvršća međusobna povezanost, što kamen čini nepokvarljivim, zbog čega ovaj, prema mišljenju autorovu, ima isto djelovanje kao Izbaviteljeva krv: naime, »sanitatem atque vitam diuturnam in foelicitate...: propter quam praecipue lapis noster est petendus«[199]. 507

Nizu dvojbenih autora pripada i mnogo spominjani Basilius Valentinus, što je pseudonim autora koji je navodno živio početkom 15. stoljeća[200]. Pretpostavlja se da je posrijedi Johann Thölde (oko 1600) iz Frankenhausena u Thüringiji. Spisi Bazilija Valentina pojavljuju se od godine 1602. Jedan od najranijih spomena nalazi se u djelu Michaela Maiera, koje je objavljeno 1617. godine: »Symbola aureae mensae«. Što se tiče autorstva tih spisa Maier je posve nesiguran. On piše: »Obscurus omnibus manere quam innotescere maluit.« [Radije je svima ostao nerazumljiv negoli poznat.] Stilski, Valentinovi spisi nedvojbeno pripadaju najranije kraju 16. stoljeća. Autor pokazuje snažan Paracelsusov utjecaj, a preuzeo je i njegov pojam *archeus*, kao i nauk o zvjezdanim i 508

[198] nav. dj., str. 626.

[199] [zdravlje i dug život u blaženstvu: tome prije svega treba težiti naš kamen.] nav. dj., str. 627.

[200] Prema Schmiederu (nav. dj., str. 197 i d.) car Maksimilijan naredio je godine 1515. da se istraži u benediktinskim samostanima, spominje li se u popisima redovnik toga imena. Ali rezultat je bio negativan. Ta vijest, čini se, nije vjerodostojna. Isto tako čini se da ne postoji rukopis koji bi bio tiskan prije 17. stoljeća (Usp. Kopp, nav. dj., str. 31).

elementarnim duhovima[201]. U izdanju sabranih djela iz godine 1700, koje imam pred sobom, nalazi se »Allegoria S.S. Trinitatis, et Lapidis, Philosophici«, iz koje uzimam sljedeće:

»Stoga se *Mercurius Philosophorum* valja smatrati duhovnim tijelom, kako ga nazivaju mudraci. Bog otac rodio je svojega jedinog sina Isusa Krista / koji je Bog i čovjek / bez grijeha / i koji nije trebao umrijeti: ali on je slobodnom voljom umro i uskrsnuo, zbog svoje braće i sestara / kako bi s njim mogli živjeti vječno, bez grijeha. Dakle, zlato je bez ikakva nedostatka i ono je trajno, kako bi izdržalo sve kušnje, i divno / ali zbog svoje nesavršene braće i sestara ono umire / i uskrsava divno, izbavljeno te ih preobrazuje u vječni život / čineći ih savršenima kao čisto zlato.
Treća osoba u trojstvu jest Duh Sveti / tješitelj, kojega je naš Gospodin Isus Krist poslao svojim pobožnim kršćanima, kako bi ih krijepio i tješio u vjeri do vječnoga života: stoga i *spiritus Solis* je *materialis* ili *Mercurius corporis*, kada dolaze zajedno /, on se naziva *Mercurius duplicatus*, to jest, dva duha, Bog Otac i Bog Duh Sveti: ali Bog Sin je *homo glorificatus*, poput našega veličanstvenog i trajnog zlata / *lapis philosophorum*, zbog čega se taj lapis naziva i *trinus:* naime, *ex duabus equis vel spiritibus, minerali vegerabili*, a od životinjskoga *sulphure Solis*[202].«

509 Godine 1619. pojavila se nabožna alkemistička knjiga pod naslovom »Vodeni kamen mudracâ«. Na stranici 67. nepoznati autor kaže da će pokazati kako se odbačeni ugaoni kamen (*lapis angularis* = Krist) slaže »sa zemaljskim i tjelesnim kamenom mudracâ« izvanredno fino i lijepo, iz čega će se vidjeti »kako je zemaljski kamen mudracâ istinski sklad, *contrafactur* (oponašatelj) i uzorak pravoga duhovnog i nebeskog kamena Isusa Krista.« Taj naum autor izvodi na približno pedeset stranica. Knjiga je pobudila veliku pozornost pa je čak i Jakob Böhme bio jedan od njezinih poklonika. Kopp, koji spominje tu knjigu[203], užasnut je bogohulnim miješanjem alkemističkih predodžaba, što se služe krajnje odbojnom simbolikom, s vjerskim nazorima. Međutim, sred-

[201] Autor spominje i »lues Gallica«, koju je po prvi put, kako se čini, talijanski liječnik Fracastoro označio kao »morbus Gallicus« u jednoj poučnoj pjesmi iz godine 1530.

[202] Valentinus, *Chymische Schriften*, str. 364.

[203] nav. dj., str. 254.

njovjekovnu prostodušnost ne valja osuđivati odveć strogo, već treba pokušati razumjeti što se htjelo naznačiti tim neprikladnim jezikom.

Kod Jakoba Böhmea (1575—1624) usporedba lapis — Krist 510
ima značajnu ulogu, ali se ovdje ne bih želio u to upuštati. Kao karakteristično mjesto spomenut ću »De signatura rerum«[204].

I iz ovoga se gradiva jasno vidi što je bio konačan cilj al- 511
kemije. Ona je željela proizvesti »corpus subtile«, preobraženo i uskrslo tijelo: to jest, tijelo koje je istodobno duh[205]. U toj nakani ona se dodiruje s kineskom alkemijom, što nam je poznato iz teksta »Tajne zlatnoga cvijeta«. Tu je posrijedi »dijamantsko tijelo«, to jest, besmrtnost, koja se postiže preobrazbom tijela. Dijamant je zbog svoje prozirnosti, svojega sjaja i svoje tvrdoće podoban simbol. Stoga kaže i Orthelius[206], kako mudraci nisu pronašli nikakav bolji lijek od onoga koji su, zbog njegove tvrdoće, prozirnosti i rubinske boje prozvali kamenom mudracâ.

Upravo taj Orthelius pisao je podrobno i o »teologiji« la- 512
pisa. Ali kako je mlađi od Böhmea, želio bih ga samo spomenuti, jer se bavi duhom koji je u tvari:

»Postoje dva blaga: jedno je pisana riječ, a drugo riječ što je postala činjenicom *(verbum factum)*. U »pisanoj riječi« *(verbum scriptum)* Krist je još u povojima u svojoj kolijevci *(in cunis*

[204] 10, 76 i d. i 12, 10.

[205] *Aurora* II (*Art. aurif.* I, str. 228 i d.): »Et notandum quod duplex est sublimatio: una corporalis, alia spiritualis: corporalis quantum ad terreitatem, spiritualis quantum ad igneitatem ... Facite corpus spirituale, ed fixum volatile ... Senior dicit: Egrediatur spiritus a corpore qui est ignis ... Unde dicitur, quod tinctura fit a natura volantium: Et illud quod firmat et fixat ipsum spiritum, est fixum et perpetuum et incremabile, et nominatur sulphur Philosophorum«. [I treba pripomenuti da je sublimacija dvostruka: jedna tjelesna, a druga duhovna: tjelesna s obzirom na zemnost, duhovna s obzirom na ognjevitost. Učinite tijelo duhovnim, a što je čvrsto plinovitim. Senior kaže: Neka duh koji je oganj iziđe iz tijela. Stoga se kaže kako je tinktura stvorena iz naravi plinovitih tvari: A ono što sâm duh učvršćuje i drži, nepokretno je i trajno i nesagorivo, a naziva se sumporom mudracâ.]

[206] *Epilogus et recapitulatio Orthelii in Novum lumen chymicum Sendivogii* (*Bibl. chem.* II, str. 527). Orthelius je poznat samo kao komentator Michaela Sendivogiusa, koji je živio u drugoj polovici 16. stoljeća.

suis involutus), dok je u »verbum dictum et factum« riječ, naprotiv, utjelovljena u Božjim stvorenjima, gdje se tako reći može dodirnuti prstima; iz tih morali bismo podići naše blago, jer riječ nije ništa drugo već oganj, život i duh, kojega je od početka stvaranja širilo Sveto Trojstvo i koji se rodio *(incubavit)* na pravodama i koji je s riječju Božjom udahnut *(inspiratus)* u sve stvari i utjelovljen — kao što se kaže: »Duh Božji ispunio je zemaljski krug.« Neki su izrazili mišljenje kako je taj duh svijeta *(spiritus mundi)* treća božanska osoba; ali oni su smetnuli s uma riječ »Elohim«, koja se kao množina proteže na sve osobe trojstva. Oni kažu da je duh proizišao iz ovoga i da je stvoren od njega. Taj se duh utjelovio i postao glavnim sadržajem Izbavitelja *(Salvatoris)* ili kamenom mudracâ, te je pravo sredstvo *(medium)* s pomoću kojega tijelo i duša ostaju sjedinjeni cijeloga našega života (sl. 235).«

»Spiritus mundi« koji je lebdio nad vodama, oplodio je ove i u njima izlegao klicu, poput kvočke na jajima. To je »virtus«, koja prebiva u unutrašnjosti zemlje, a posebice u kovinama, i zadaća je umijeća odvojiti Archaeusa[207], »spiritus mundi«, od tvari te proizvesti kvintesenciju koje se djelovanje može usporediti s djelovanjem Krista na čovječanstvo.«

513 Kao što smo vidjeli, u ovih se alkemičara još jednom zaiskrilo gnostičko viđenje *nousa* u zagrljaju *physis*. Ali filozof, koji je nekoć poput Herakla silazio u tmine Aheronta da bi ispunio božanski »opus«, prometnuo se u spekulativnog laboranta, koji je smetnuo s uma visoki cilj hermetičke mistike te se trudi oko zdravog okrepljujućeg napitka, što »drži zajedno tijelo i dušu«, kao što je djed običavao govoriti o dobru vinu. Taj obrat alkemija zahvaljuje golemom utjecaju Paracelsusa, oca moderne medicinske misli. Orthelius već naginje prirodnim znanostima, a mistički doživljaj prepušta crkvi.

514 Paracelsus i Böhme razdijelili su alkemiju na prirodnu znanost s jedne strane i kršćansko-protestantsku mistiku s druge strane. Njihov je kamen opet ono što je bio: »vilis vilissimus«, najjeftinije od jeftinoga, »in via eiectus«, bačen na ulicu, poput dragulja u Spittelerovu »Prometeju i Epime-

[207] »Archeus est summus, exaltatus, et invisibilis spiritus, qui separatur a corporibus . . ., occulta naturae virtus« [Arheus je najviši, uzvišeni i nevidljivi duh koji je odvojen od tijelâ, tajna snaga naravi.] (Ruland, *Lexicon* [p. r.], koji je pod snažnim Paracelsusovim utjecajem.)



235 Alkemističko četverstvo: tri i jedno (= tijelo i ženskost).
Rosarium philosophorum (1550)

teju«. Morienus[208] bi danas ponovo mogao reći: »Uzmi ono što je nogom pogaženo na smetištu; ako nećeš, past ćeš na glavu, budeš li se penjao bez stepenica« — čime misli da ako čovjek odbije primiti ono što je odbacio, ono će ga napasti kad god se zaželi uspinjati.

515 Na usporedbu Krist — lapis nailazi se često u posljednjim danima alkemije u 17. stoljeću, ali samo u epigonskom obliku. U to doba pojavila su se tajna društva, prije svega *Rosenkreuzeri*, što je najbolji dokaz kako se iscrpila tajna alkemije! Jer neki tajni red opstoji zbog toga da bi štitio tajnu koja je izgubila svoju životnost pa se može održati na životu samo još formalno. Michael Maier omogućuje nam da malo zagledamo u tu tragiku: Na kraju svojega glavnog djela on priznaje kako, izvodeći veliki »peregrinatio«, nije pronašao ni Merkura ni feniksa, već samo jedno pero ovoga potonjega. To znači: postao je svjestan kako velika pustolovina ne vodi ničemu drugome već samo njegovoj bogatoj književnoj djelatnosti, koje bi zasluge zacijelo bile zaboravljene kada bi to ovisilo samo o duhu sljedećih triju stoljeća. Iako duh vremena, što se sve više materijalizira, drži alkemiju tek velikim razočaranjem i besmislenom zabludom, ipak je »quaedam substantia in Mercurio quae nunquam moritur« [stanovita tvar u Merkuru koja ne umire] — očaranje koje nikad nije posve iščezlo, iako se zastiralo budalastim ruhom zlatotvorstva.



236 Sadržaji hermetičke posude.
Kelley, *Tractatus duo de Lapide philosophorum* (1676)

[208] Usp. Maier, *Symbola*, str. 141. Navedene riječi ne potječu u tome obliku od Morienusa, već ih je Maier, kao karakteristične za Morienusa, uzeo za moto poglavlja u svojoj knjizi, koje se odnosi na toga autora. Izvornik u: Morienus, *De transmut. met.* (*Art. aurif.* II, str. 35 i d.).

6. ALKEMISTIČKA SIMBOLIKA U RELIGIJSKO-POVIJESNOME OKVIRU

A. NESVJESNO KAO ZAVIČAJ SIMBOLA

Kada se prava kemija otcijepila od nesigurnih pokusâ i nagađanja kraljevskoga umijeća, preostala je samo simbolika, 516
što je također bila poput nebitne pare kojoj kao da je nedostajala svaka tvarnost. Unatoč tome ona nije izgubila stanovito očaravajuće svojstvo koje se uvijek iznovice, u većoj ili manjoj mjeri, doimalo pojedinaca. Tako bogata simbolika kao što je simbolika alkemije zahvaljuje svoje postojanje uvijek nekom dostatnom uzroku, a nikada pukome hiru ili igri mašte. Ako ništa drugo, u njoj dolazi do izražaja bitan dio duše. Ali ta je duša bila nepoznata; jer ona je, kao što se s pravom zove, nesvjesno. Iako u materijalističkom smislu ne postoji nikakva *prima materia* kao korijen svemu



237 *Artifex* sa svojom »soror mystica« na djelu.
Mutus liber (1702)

opstojećem, ipak se ništa opstojeće ne bi moglo spoznati da ne postoji psiha koja spoznaje. Samo zahvaljujući psihičkom opstojanju imamo uopće »bitak«. Ali svijest poima samo dio vlastite biti, jer ona je proizvod psihičkog života koji kao predsvjestan uopće i omogućuje razvoj svijesti. Iako svijest neprestance pada u zabludu da je nastala iz same sebe, znanstvena spoznaja zna da sva svjesnost počiva na nesvjesnim preduvjetima, dakle, na nekoj vrsti nepoznate »prima materia« o kojoj alkemičari govore sve ono što bi se moglo reći za nesvjesno. Tako, primjerice, »prima materia« potječe iz brda u kojemu nema razlika[1], ili je ona, kao što kaže Abu'l-Qasim, »derived from one thing and not from separate things nor from things distinguishing or distinguished«[2]. A u Paracelsusovoj »velikoj tajni« *(mysterium magnum)*, koja je zapravo *prima materia*, »nema nikakva roda«[3]. Ili se pak *prima materia* nalazi u brdu gdje je sve okrenuto, kao što kaže

[1] Abu'l-Qasim (*Kitâb al-'ilm*, str. 24): »Ad this prime matter is found in a mountain containing an immense collection of created things. In this mountain is every sort of knowledge that is found in the world. There does not exist knowledge or understanding or dream or thought or sagacity or opinion or deliberation or wisdom or philosophy or geometry or government or power or courage or excellence or contentment or patience or discipline or beauty or ingenuity or journeying or orthodoxy or guidance or precision or growth or command or dominion or kingdom or vizierate or rule of a councillor or commerce that is not present there. And there does not exist hatred or malevolence or fraud or villany or deceit or tyranny or oppression or perverseness or ignorance or stupidity or baseness or violence or cheerfulness or song or sport or flute or lyre or marriage or jesting or weapons or wars or blood or killing that is not present there.« [I ta pratvar nalazi se u brdu koje sadrži neizmjerljivu gomilu stvorenih stvari. U tome se brdu nalazi svakovrsno znanje koje postoji u svijetu. Nema spoznaje, razumijeća, sna ili misli ili oštroumlja ili mišljenja ili nakane ili mudrosti ili filozofije ili geometrije ili vlade ili moći ili srčanosti ili odličnosti ili zadovoljenja ili strpljenja ili stege ili ljepote ili dovitljivosti ili putovanja ili pravovjernosti ili vođenja ili točnosti ili rasta ili naređivanja ili vladanja ili kraljevstva ili namjesništva ili ukaza nekog savjetnika ili trgovine, koji tamo nisu nazočni. I nema mržnje ili zloće ili prevare ili lopovluka ili lukavstva ili strahovlade ili potlačivanja ili protunaravnosti ili neznanja ili gluposti ili podlosti ili nasilnosti ili radosnosti ili pjevanja ili tjelovježbe ili frule ili lire ili svadbe ili šalâ ili oružja ili ratova ili krvi ili ubijanja, koji se tamo ne mogu zateći.]

[2] [izvedeno od jedne stvari, a ne od odijeljenih stvarî, i ne od onih koje razlikuju ili koje su različite] nav. dj., str. 22.

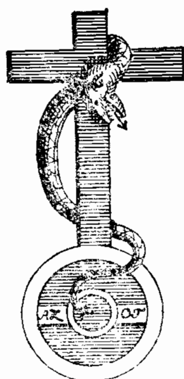
[3] Sudhoff XIII, str. 402.

Abu'l-Qasim: »And the top of this rock is confused with its base, and its nearest part reaches to its farthest, and its head is in the place of its back, and vice-versâ[4]«.

Takve izjave naslućaji su o protuslovnoj naravi nesvjesno- 517
ga, koji se ne umiju smjestiti nikamo drugdje već u ono nepoznato u objektu, ili u tvari ili u čovjeku. U literaturi mnogostruko dolazi do izražaja osjećaj da se tajna može otkriti ili u neobičnu živu biću ili u čovjekovu mozgu.[5] Preobrazljiva narav »prve tvari« zamišljala se ili kao ona sama ili kao njezina bît, odnosno, »anima«. Ova se označivala kao Merkur, što se poimalo kao protuslovno dvostruko biće, koje se nazivalo čudovište, hermafrodit ili *rebis* (sl. 125, 199 i dr.). Usporedba lapis — Krist otkriva sukladnost između preobrazbene tvari i Krista (sl. 192 i dr.), u srednjemu vijeku nedvojbeno pod utjecajem dogme o transsupstancijaciji; ali u ranija vremena prevladava gnostička predaja starih poganskih predodžaba. Merkur se prispodobljuje zmiji obješenoj na križ (sl. 238) *Iv* 3,14) — da navedemo samo jednu od nebrojenih usporedbi.

[4] [A vrhunac te stijene zamijenjen je sa svojom osnovom, i njegov najbliži dio dopire do najudaljenijega, i njegova se glava nalazi na mjestu gdje su mu leđa i obrnuto.] nav. dj., str. 23.

[5] »Cum igitur spiritus ille aquarum supra coelestium in cerebro sedem et locum acquisierit ...« [Kada je tako onaj duh nadnebeskih voda utvrdio u mozgu svoje sjedište i prebivalište ...] (Steebus, *Coleum sephiroticum*, str. 117). »Kamen koji nije kamen«, jest λίθος ἐγκέφαλος (Berthelot, *Alch. grecs*, I, III, 1) i ἀλαβάστρινος ἐγκέφαλος (nav. dj., I, IV, 1); isto tako u Zosima, koji je prezrenu i istodobno dragocjenu tvar označio kao ἀδώρητον καὶ θεοδώρητον (koja nije dana i koja je od Boga dana) (nav. dj., III, II, 1). »Accipe cerebrum eius« [Uzmi njegov mozak] (Hermov navod u *Rosarium*-u: *Art. aurif*. II, str. 264). Kod djela se primjenjuje »os occiput«, jer »cerebrum est mansio partis divinae« [mozak je prebivalište božanskog dijela] *(Liber quartorum* u: *Theatr. chem.* V, str. 124). »Occiput« je »vas cerebri« (nav. dj., str. 148; usp. sl. 75 i 135). Mozak je »sedes animae rationalis ... Nam est Triangulus compositione, et est propinquius omnibus membris corporis, ad similitudinem simplicis« [... sjedište razumske duše. Jer po svojoj građi on je trokut i više od svih dijelova tijela nalik je na jednostavno] (nav. dj., str. 127). To je ono tjelesno, koje je najbliže jednostavnosti duše, dakle, most do duhovne preobrazbe (nav. dj., str. 187).



238 Mojsijeva mjedena zmija na križu: »serpens mercurialis« (vidi i sl. 217)
Eleazar, *Uraltes chymisches Werk* (1760)

B. MOTIV JEDNOROGA KAO PARADIGMA

a) Motiv jednoroga u alkemiji

518 Na primjeru jednoroga želio bih pokazati kako se simbolika Merkura miješa s gnostičko-poganskom i crkvenom predajom. Jednorog nije točno orisano činjenično stanje, već basnoslovno biće što se pojavljuje u mnoštvu oblika; tako postoje jednorogi konji, magarci, ribe, zmajevi, skarabeji itd. Tu je, točnije rečeno, posrijedi motiv jednorožnosti. U Rosencreutzovu »Kemijskome piru« *(Chymische Hochzeit)* pojavljuje se snježnobijeli jednorog što se klanja pred lavom. Unicorn je, kao i lav, simbol Merkura. Nešto kasnije jednorog se pretvara u bijelu *golubicu*[6], drugi Merkurov simbol, ko-

[6] Rosencreutz, *Chymische Hochzeit* (str. 54 i d.). Za golubicu: »... nive dealbabuntur in Selmon et pennae columbae deargentatae et posteriora dorsi eius in pallore auri. Talis erit mihi filius dilectus ...« [pobijelit će od snijega na Selmonu, a golubičino će perje sjati poput srebra, a njezina krila straga na leđima blistat će zlatnim sjajem. Takav će biti moj ljubljeni sin] *(Aurora* I, pogl. VI, prva parabola). »... plumbum Philosophorum ... in quo splen-





239 Jednorog (Rog je rog jednorogoga kljovana).
Amann, *Ein neues Thierbuch* (1569)

jega je ishlapljivi oblik, »spiritus«, paralela Duha Svetoga. U Lambsprinckovim simbolima[7] barem deset (od petnaest) slika sadrže prikaz dvostruke naravi Merkurove. Slika 3 sučeljuje jednoroga s jelenom (sl. 240). Posljednji je, kao »cervus

dida columba alba inest, quae sal metallorum vocatur, in quo magisterium operis consistit. Haec est casta sapiens et dives illa regina ex Saba velo albo induta« [olovo mudracâ, u kojemu prebiva divna bijela golubica, koju zovu sol kovina, u čemu je majstorstvo djela. To je čedna, mudra i bogata kraljica od Sabe, zaogrnuta bijelim velom]. (Grasseus, *Arca arcani* u: *Theatr. chem.* VI, str. 314) »... et dabit mihi pennas sicut columbae et volabo eum ea in coelo ⟨*Ps* 54,7⟩ et dicam tunc: Vivo ego in aeternum ...« ⟨*Pnz* 32,40⟩ [dat će mi krila, poput onih u golubice, te ću s njom poletjeti u nebo. Tad ću reći: živim vječno] *(Aurora* I, pogl. XII, sedma parabola, str. 116 i 117).

[7] *Mus. herm.*, str. 338 i d., prvotno u: Barnaudus, *Triga chemica*.



240 Jelen i jednorog, kao simboli duše i duha.
Lambsprinck, *Figurae et emblemata* (1678)

fugitivus«, isto tako simbol Merkura[8]. Kod Myliusa[9], u nizu od sedam simbola procesa, šesti je jednorog koji se smjestio ispod stabla kao simbol »duha života« *(spiritus vitae)* (sl. 188), koji dovodi do uskrsnuća. U Penotusovoj[10] tabeli simbola jednorog je, zajedno s lavom, orlom i zmajem, pridružen

[8] Usp. treću sliku u *Mus. herm.*
[9] Sl. u Myliusa, *Phil. ref.*, str. 316.
[10] *Theatr. chem.* (1602) II, str. 123.



241 Djevica kroti jednoroga.
Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (1520)

zlatu. »Aurum non vulgi« simbol je Merkura kao i lav[11], orao i zmaj[12]. U pjesmi »O tvari i svojstvu kamena«[13] kaže se:

»Ja sam starima znan jednorog pravi
Neka me tkogod posve rastavi
Te opet slijepi i sastavi mi tijelo,
Da vazda truplo ostane mi cijelo . . .«

[11] Srednjovjekovna predaja povezuje jednoroga s lavom, »jer ova je životinja, kao i lav, snažna, divlja i okrutna.« »Zbog toga su«, kaže Baccius, »tu životinju u Francuskoj i Italiji nazvali *lycornu*«, čime se očigledno misli na izvedenicu od »lion«. Usp. Catelanus, *Ein schöner newer Historischer Discurs von der Natur, Tugenden, Eigenschafften und Gebrauch dess Einhorns*, str. 22.
[12] Slično kao i za zmaja, koji se kao podzemna životinja zadržava u jarugama i pećinama, priča se i za jednoroga da se (jednorozi) »skrivaju i zadržavaju u pustinjama, na planinama, u najdubljim, mračnim i neobičnim pećinama i rupama divljih zvijeri, među kornjačama i drugim ružnim i odurnim gmizavcima« (nav. dj., str. 23).
[13] *Theatr. chem.* (1613) IV, str. 286.



242 Ubijanje jednoroga u krilu djevice. »Bočna rana« ima svoje značenje.
Inicijal iz Harleyeva rukopisa (Britanski muzej)

519 S tim u vezi moram još jednom uputiti na Ripleya, gdje nailazimo na mjesto: »Ali u njezinu je krilu ležao zeleni lav, kojemu je iz boka tekla krv.« Ta slika upućuje s jedne strane na poznatu predodžbu Pietà, a s druge pak strane na jednoroga, kojega je ranio lovac i koji je uhvaćen u djevičinu krilu (sl. 241 i 242): čest motiv srednjovjekovnih prikaza. Tu je, doduše, zeleni lav zamijenio jednoroga, što međutim alkemičaru ne čini nikakve poteškoće, jer je lav isto tako simbol Merkura. Djevica prikazuje njegovu žensku, nedjelatnu stranu, dok jednorog ili lav predstavljaju divlju, neobuzdanu, mušku, prodornu snagu »Merkurova duha« *(spiritus mercu-*



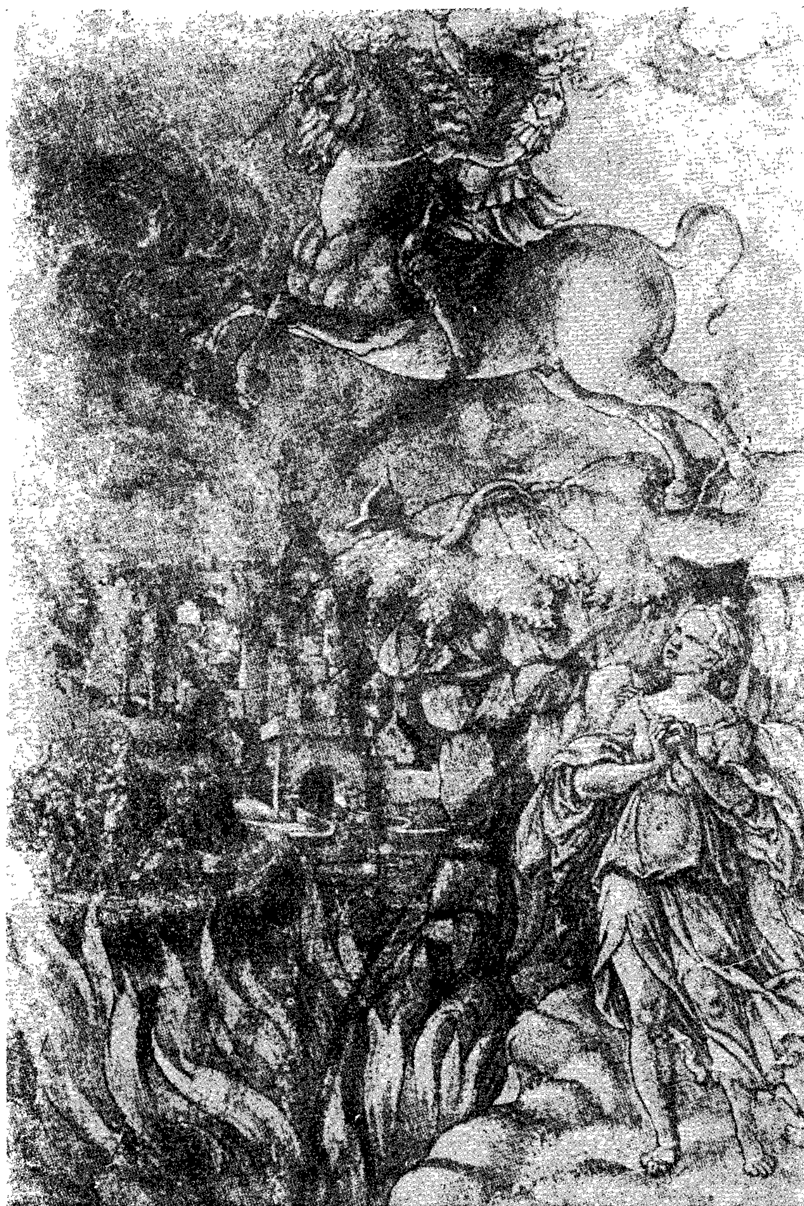
243 Jednorog s grba gospode von Gachnang, Švicarska.
Ciriški svitak s grbovima (1340)

rialis). Kako je simbol jednoroga, kao »allegoria Christi« i simbol Duha Svetoga, bio poznat cijelomu srednjem vijeku, nije ta veza bila strana ni alkemičaru, te je on, služeći se tim simbolom, nedvojbeno bio svjestan srodnosti, pa čak i istovjetnosti Merkura i Krista.

b) Jednorog u crkvenoj alegorici

Crkveni jezik posudio je alegoriku jednoroga iz psalama, gdje 520
unicorn (u stvari bivol) u prvome redu prikazuje Božju moć, kao u *Ps* 28,6: ». . . . et comminuet eas tamquam vitulum Libani et dilectus quemadmodum filius unicornium[14]«; pa onda i čovjekovu životnu snagu (sl. 243 i 244), kao u *Ps* 91,11: ». . . et exaltabitur sicut unicornis cornu meum[15]«. I moć nečastivoga uspoređuje se s moći jednoroga, kao u *Ps* 21,22: »salva me ex ore leonis et a cornibus unicornium humilitatem meam[16].« Na te se metafore naslanja Tertulijanova aluzi-

[14] *Ps* 29,6: »i Liban skakuće poput teleta, a Sirion kao mlado bivolče!«
[15] *Ps* 92,11: »Rog si mi digao ko u bivola«.
[16] *Ps* 22,22: »Spasi me iz ralja lavljih, i jadnu mi dušu od rogova bivoljih!«



244 Alegorijski prikaz Ariostove glorifikacije.
Konjska griva na čelu spletena u pletenicu koja podsjeća na jednoroga, zacijelo ne slučajno.

Crtež Giovannija Benvenutija, zvanog Ortolano (1488—1525?)

ja na Krista: »Tauri decor eius, cornua unicornis, cornu eius[17].« On tu govori o Mojsijevu blagoslovu (5, *Pnz* 33,13 i d.):

> »Zemlju mu je Jahve blagoslovio;
> njegovo je najbolje od onog što daje rosa nebeska
> i što se u bezdanima dolje krije!
> Najbolje od onog što daruje sunce
> i što mlađak novi nosi...
> Ko prvenac bika on je veličanstven,
> rozi su mu rogovi bivolji,
> njima on nabada narode...«

Jasno je da u ovome kontekstu bivolji rog znači sreću, ja- 521
činu i zdravlje blagoslovljenika. »Time je«, kaže Tertulijan, »označen Krist: kao bik zbog obaju svojstava, zbog jednoga tvrdog (*ferus* = divlji, neukroćen) kao sudac, a zbog drugoga blagog (*mansuetus* = pitom) kao izbavitelj. Njegovi su rogovi završeci križa...« Na sličan način isto mjesto tumači Justin[18]: »Cornua unicornis cornu eius. Jer nitko ne može reći ili dokazati da bi se rogovi jednoroga mogli pronaći u nekom drugom predmetu ili u nekome drugom liku negoli u onome koji prikazuje križ.« Jer u Kristu očituje se Božja snaga. U skladu s tim Priscilijan Boga naziva »jednorogim«: »Unicornis est Deus, nobis petra Christus, nobis lapis angularis Jesus, nobis hominum homo Christus[19].« Kao što je prispodobom jednorogu izražena jednovrsnost *unigenitusa*, tako se sveti Nil služi istom alegorijom kako bi označio neustrašivu samostalnost redovničkog καλόγηρος : Μονόκερώς ἔστιν οὗτ ος, ζῶον αὐτόνομον. (On je jednorog, samostalno biće)[20].

Bazilije drži »sina jednorogova« (*filius unicornium*) Kri- 522
stom. Ambrozije kaže da je tajna nastanak jednoroga, kao i

[17] »Njegov ures je ures bika, njegov rog je rog jednoroga« (Tertulijan, *Adversus Judaeos*, pogl. X /P. L. II/, col. 666). To se odnosi na *Pnz* 33,17: »Quasi primogeniti tauri pulchritudo eius cornua rinocerotis cornua illius / in ipsis ventilabit gentes« [Ko prvenac bika on je veličanstven, rozi su mu rogovi bivolji; njima on nabada narode].

[18] *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, pogl. 91 [P. G. VI, col. 691].

[19] *Opera*, str. 24. »Jednorog je Bog, stijena nam je Krist, ugaoni kamen Isus, najveći od ljudi Krist.«

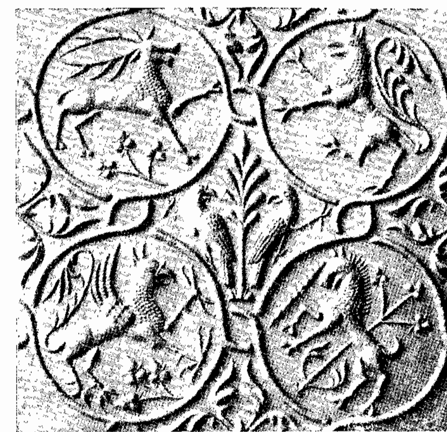
[20] *Vita*, pogl. XCI [P. G. CXX, col. 69]. Na pustinjačku narav *monocerus*-a upućuje već Elijan, *De natura animalium* (XVI, 20).



245 Marija sa zaljubljenim jednorogom u »zatvorenom vrtu«.
Švicarska tapiserija (1480)

začeće Kristovo. Nikola Kuzanski, iz kojega sam uzeo ove pribilješke, dodaje kako se srdit i osvetoljubiv bog stišao, obuzet ljubavlju, u djevičinu krilu[21] (sl. 245). Tom je crkve-

[21] *De simbolica Aegyptiorum sapientia*, str. 401 i 348 i d.: »⟨Dei⟩ fortitudo similis est Rhinoceroti, exod. 15. Unicornis non admittit in antro cohabitatorem: filius Dei aedificavit in saecula, hoc est in utero B⟨eate⟩ V⟨irginis⟩.« [Snaga Božja slična je onoj u nosoroga, *Izl* 15. Jednorog ne trpi nikakva sustanovnika u svojoj spilji: Sin Božji gradio je stoljećima, to jest, u krilu Blažene Djevice.] (Usp. *Vulgata, Ps.* 77,69: »et aedificavit sicut unicornium sanctificium suum in terra quam fundavit in saecula«; *Ps* 78,69: »Sagradi Svetište ko nebo visoko, ko zemlju utemelji ga dovijeka«). Rog *monocerus*-a djeluje kao *alexipharmakon,* razgoneći otrov iz vode, što se alegorijski odnosi na »Christi baptismum« (tj. na posvetu krsne vode); »recte Christo baptizato accomodatur, qui dilectus ut filius unicornium, ad abluendum nostrorum sordes scelerum omnium fluenta sanctificavit aquarum, ut ait Beda.« Divlja ćud nosoroga naglašuje se u [*Vulgata*], *Job* 39,9 i d.: »numquid volet rinoceros servire tibi aut morabitur ad praesepe tuum / numquid alligabis rinocerota ad arandum loro tuo«: »Možeš li slugom učinit bivola, zadržat ga noć jednu za jaslama? Možeš li njega za brazdu prikovat da ralo vuče po docima tvojim?«



246 Mandala sa četiri ornamentalna medaljona, u kojima se vide jelen, lav, orlolav i jednorog.
Podna pločica iz tvornice opeka samostana St. Urban (Luzern)

nom razmišljanju sukladno alkemističko o kroćenju lava i zmaja (sl. 246). Slično je i s preobrazbom starozavjetnoga Boga u novozavjetnoga boga ljubavi. »Nadasve strašni Bog«, kaže Picinellus, »pošto je ušao u tijelo najblaženije Djevice, prikazao se svijetu kao miroljubiv i posve ukroćen[22].«

Honorije Autunski kaže u »Speculum de mysteriis eccle- 523
siae«:

»Jednorogim se naziva veoma divlja životinja sa samo jednim rogom. Kako bi se uhvatila, u polje se dovodi djevica, kojoj životinja onda dolazi i kada legne u njezino krilo, biva uhvaćena.

[22] *Mundus symbolicus* I, 419b: »S. Bonaventura; Christus, inquit, per mansuetissimam Mariam mansuescit et placatur, ne se de peccatore per mortem aeternam ulciscatur.« (!) Mit o djevici i jednorogu prenio nam je Izidor Seviljski u *Liber etymologiarum* (XII, 62). Vrelo je *Physiologus Graecus:* Πῶς δὲ ἀγρεύεται; παρθένον ἀγνήν ῥίπτουσιν ἔμπροσθεν αὐτοῦ. Κάὶ ἅλλεται εἰς τὸν κόλπον τῆς παρθένου καὶ ἡ παρθένος θάλπει τό ζῶον καὶ ἄγει εἰς τὸ παλάτιον τῶν βασιλέον. (Kako se lovi? Bacaju pred njega svetu djevicu. I on skače djevici u krilo i djevica grije životinju ljubavlju i nosi je gore u kraljevsku palaču.) Pitra, *Spicilegium Solesmense* III, str. 335 *(Veterum Gnosticorum in Physiologum allegoricae interpretationes)*. *Physiologus* bi mogao potjecati od Didima Aleksandrijskoga, kršćanskog hermeneutika iz 3. st.



247 Djevica s jednorogom.
Chludoffov psaltir (bizantski, kraj 9. st.)

Tom je životinjom prikazan Krist, a njezinim rogom nesvladiva jačina[23]. Onog koji se smjestio u djevičino tijelo uhvatiše lovci; to jest, oni koji ga ljube pronašli su ga u čovječjem liku[24]« (Sl. 247).

524 Rupertus[25] isto tako uspoređuje Krista s rinocerosom, a Bruno Herbipolensis[26] ga naprosto naziva *cornu* (rog). Kuzan-

[23] »Insuperabilis fortitudo«. Usp. *Tab. smaragd.:* »Totius fortitudinis fortitudo fortis« [jaka jakost svih jakostî]. Honorije *(Speculum,* P. L. CLXXII, col. 847): »⟨Christus⟩ cuius virtus ut unicornis fuit, quia omnia obstantia cornu supprimit, quia Christus principatus et potestates mundi cornibus crucis perdomuit« [(Krist), čija je snaga bila poput one u jednoroga, jer je sve što mu stajaše na putu rušio svojim rogom, jer Krist je pokorio gospodstva i moći svijeta rogovima križa].

[24] »Qui in uterum Virginis se reclinans captus est a venatoribus id est in humana forma inventus est a suis amatoribus.«

[25] *De Trinitate* (P. L. CLXII, col. 899).

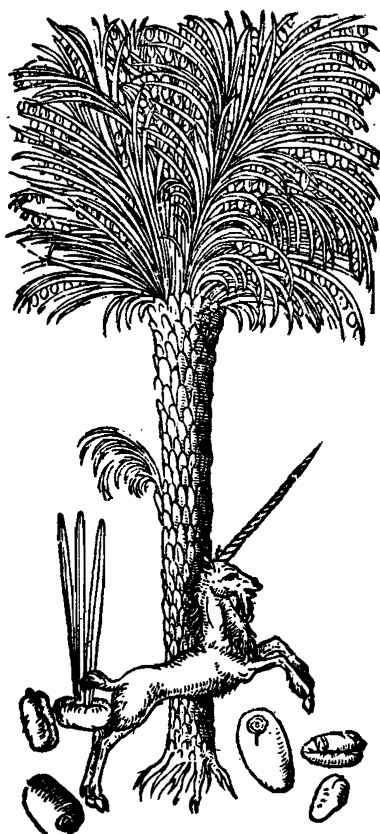
[26] *Expositio psalmorum* (P. L. CXLII, col. 182): »In te inimicos nostros ventilabimus cornu. Et in nomine tuo spernemus insurgentes in nobis... cornu vero nostrum Christus est, idem et nomen Patris in quo adversarii nostri vel ventilantur vel spernuntur.« [U tebi probost ćemo rogom naše neprijatelje. A u tvoje ime prezirat ćemo one koji se dižu protiv nas... ali naš rog je Krist, a isto tako ime oca, u kojemu su probodeni i prezreni naši protivnici.]



248 Stvaranje Eve kao prefiguracija priče o spasenju; odatle prisutnost jednoroga.
Trésor de sapience (15. st.)

ski piše kako Albert Veliki u knjizi »Hypotyposes« spominje djevicu u vezi s monocerusom. Albert je poznavao alkemiju, a navode je crpio iz Hermovih rasprava. U »Tabula smaragdina« nailazimo na »sina« silne jakosti, koji silazi u zemlju i prodire kroz sva čvrsta tijela. Djevica nije samo astrološki znak zemlje već i znači zemlju (sl. 248) (u Tertulijana i Augustina). Izidor Seviljski ističe »prodiruće« djelovanje unicorna[27]. U »Tabuli« posrijedi je tek lako prikriveno rodo-

[27] *Liber etymologiarum* (nav. dj.): »... aut ventilet aut perforet«.



249 Divlji jednorog.
Bock, *Kräuterbuch* (1595)

skvrnuće između majke i sina[28], što bi Albert bio mogao zamijetiti.

525 Kao što je već napomenuto, jednorog nije jednoznačan. On može značiti i zlo. Tako za jednoroga kaže »Physiologus Graecus«[29] »da je ta životinja brz trkač, da ima jedan rog, te da snuje zlo protiv ljudi« (μνησίκακον δὲ ὑπάρχει ἐν ἀνθρώποις).

[28] Majka sinovljeva je doduše Mjesec; ali »nutrix eius terra est« [zemlja je njegova dadilja]. Usp. sl. 163. »Ascendit a terra in coelum«; on, dakle, potječe iz zemlje, penje se na nebo i opet se vraća na zemlju, prodirući kroz nju. Vidi *Tab. smaragd.*, str. 2.

[29] Izd. Shordone, str. 263, 1—8.



250 Divlji čovjek jaše na jednorogu.
Bakrorez iz *Grösseres Kartenspiel* (oko 1463)

Ali sveti Bazilije kaže: »Pogledaj i ti, o čovječe, i čuvaj se jednoroga, to jest, zlog duha (sl. 249). Jer on snuje zlo protiv čovjeka (μνησίκακος τοῖς ἀνθρώποις), a vješt je u činjenju zla...« (σοφὸς τοῦ κακοποιῆσαι).

526 Ovi primjeri dovoljno pokazuju koliko se alkemistička simbolika naslanja na crkvene metafore. Kod crkvenih navoda valja imati na umu da simbol jednoroga sadrži i oblik zla (sl. 250). Kao prvotna čudovišna basnoslovna životinja sadrži on unutrašnju zakonitost, »coniunctio oppositorum«. Zbog te je činjenice posebice podoban za izražavanje alkemijskoga »monstruma Hermaphroditum-a«[30].

c) Jednorog u gnosticizmu

527 Između crkvenoga jezika i gnostičko poganske simbolike postoji isto tako veza. Izvještavajući o nauku nasejaca kaže Hipolit kako zmija *(naas)* prebiva u svim stvarima i bićima. Prema njoj (νάας) da su nazvani svi hramovi (ναούς ἀπὸ τοῦ νάας) *(Elenchos* V, 9, 12). Zmiji je posvećena svaka svetinja, svaka posveta (τελετή) i svaka tajna. To izravno podsjeća na rečenicu iz »Tabula smaragdina«: »Pater omnis telesmi totius mundi est hic« (Taj je otac dovršenja cijeloga svijeta). Τέλος, τελετή i τελεσμός zovu se jednako: naime, dovršenje, u alkemističkome smislu usavršenje i zrenje »nesavršenih tijela« *(corpora imperfecta),* kao i samoga izvoditelja pokusa[31].

[30] Čudovišnu narav jednorogovu opisuje Plinije *(Historia naturalis,* VIII, pogl. 21): konjsko tijelo, slonovske noge i veprov rep. Fantastičan opis, koji je posebice mogao biti zanimljiv alkemičarima, nalazi se u 'Ἰνδικά Ktesije (oko 400): »Divlji magarci, kako čujem, nisu u Indiji manji od konja. Preostalo tijelo je bijelo, glava nalikuje na purpur, oči imaju tamnomodru boju. Na čelu imaju rog, dugačak rif i pol; donji dio roga je bijel, dalje gore grimizan, dočim je sredina posve crna. Iz tih šarenih rogova piju Indijci, čujem, ali ne svi, već samo najotmjeniji Indijci, zbog čega oni rogove na pojedinim mjestima optaču zlatnim trakama, kao što se lijepa ruka nekoga kipa uresi narukvicom. Priča se da onaj tko pije iz toga roga biva oslobođen neizlječivih bolesti, jer ga ne hvataju grčevi, niti ga usmrćuju otrovi, a ako je prije ispio štogod škodljivo, povratit će i opet ozdraviti.« *(Relicta fragmenta ex Ctesiae Indicis,* 363). Isto u *De natura animalium,* IV, 52. Daljnja mjesta koja se odnose na jednoroga su III, 41 i XVI, 20. Na posljednjem se mjestu spominje da se životinja u Indiji naziva »kartazonon«. »Snaga njegova roga je nepobjediva. On voli samotne pašnjake i sam tumara uokolo... On traži osamu.« Filostrat pripovijeda u svojem djelu *Vita Apollonii* (III, pogl. 2), kako onoga dana kada pije iz jednorogovih pehara čovjek ne oboli niti ne osjeća bolove rana, kako može ići kroz oganj, a ne škodi mu ni najjači otrov. U Kuzminu χριστιανικὴ Τοπογραφία (početak 6. stoljeća) pripovijeda se kako se jednorog, da bi umaknuo lovcima, sunovraćuje u provaliju na svoj rog, koji je toliko jak te zaustavlja pad. (McCrindle, *The Christian Topography of Cosmas,* str. 361). Potpuna patristička literatura u Salzera, *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens,* str. 44 i d.

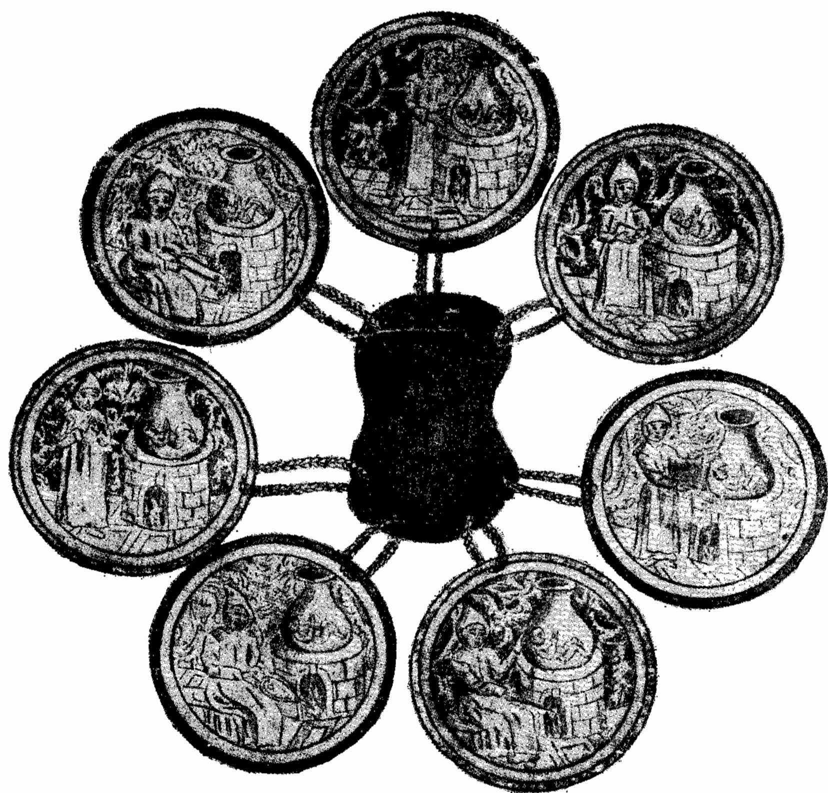
»Ti (nasejci) kažu da je zmija vlažna tvar, upravo kao što je (rekao) i Tal iz Mileta (za ovoga je, naime, voda bila prapočelo), te da nijedno biće uopće, besmrtno kao ni smrtno, oživjelo ili neoživjelo, bez nje ne može opstojati.«

Ta se odredba zmije poklapa s alkemističkim Merkurom, koji je isto tako voda, naime, »božanska« (ὕδωρ θεῖον, *aqua permanens),* vlažno, »humidum radicale« (korijenasto vlažno) i duh života *(spiritus vitae),* što ne prebiva samo u živome već, kao svjetska duša *(anima mundi),* u svemu postojećemu. — Hipolit nastavlja: »Njoj (zmiji) podložne su sve stvari i ona je dobra, i u sebi ima svega kao u rogu jednorogoga bika (ἐν κέρατι ταύρου μονοκέρατος). Ona uopće daje ljepotu i zreloću svim bićima...« 528

Zmija je, dakle, poput roga jednorogova, *alexipharmakon* i povrh toga načelo koje sve stvari dovodi do zreloće i savršenstva. Jednorog kao Merkurov simbol već nam je poznat. Osim toga Merkur je preobrazbena tvar *par excellence,* koja opet sa svoje strane donosi usavršenje i zreloću nesavršenim ili nezrelim tijelima. Stoga ga alkemija veliča kao salvatora i servatora. Ona (zmija) prožima sve, kaže Hipolit, »izlazeći istodobno iz raja i cijepajući se u četiri početka«[32]. Temeljna je misao alkemije da sve proizlazi iz jednoga (sl. 251) — »... sicut omnes res fuerunt ab uno... sic omnes res natae fuerunt ab hac una re«, kaže »Tabula« — da se to jedno cijepa u četiri počela (sl. 252), a iz ovih opet biva složeno u jedinstvo. »Prima materia« naziva se, između ostaloga, »rajskom zemljom«, koju Adam prigodom svojega progona uzima sa sobom. »Mercurius philosophorum« sastoji se iz četiri počela (sl. 214). U jednome misterijskom spjevu koji navodi 529

[31] Usp. [Jung], *Paracelsus als geistige Erscheinung* [paragr. 158] i *Paracelsus als Arzt* [paragr. 27 i d.]: »maturatio«.

[32] Gore navedena mjesta nalaze se u *Elenchos*-u V, 4, 12—15.



251 Sedam stupnjeva procesa, prikazani kao jedinstvo.
Ripley Scrowle (1588)

Hipolit, Oziris se označuje kao »Mjesečev nebeski rog« (ἐπουράνιον μηνὸς κέρας), a isto prabiće i kao Sofija i Adam[33]. Te su nam analogije već poznate u alkemističkom obliku. Jedna daljnja analogija koja se spominje u vezi s time jest »mnogoliki Atis«. Merkurova promjenjivost i mnogolikost temeljna je predodžba alkemije. Vjerujem da se ne moram upuštati u kršćanske predodžbe koje su primljene u taj poganski sustav: neka bude dostatna usporedba s kršćanskim navodima.

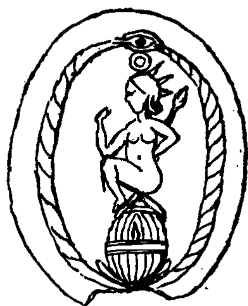
[33] nav. dj., V, 9, 8.



252 Čednost.
Les Triomphes de Pétrarque (16. st.)

d) Jednorogi skarabej

530 Značajno vrelo za jednorogu simboliku Merkurovu je Horapolovo djelo »Hieroglyphica« (poglavlje X). Taj autor kaže kako je treći »genus« skarabejev jednòrog (μονόκερως), te je zbog toga jedinstvena lika svet Merkuru, poput Ibisa. Povrh toga skarabej je μονογενής (jedinorođenik, »unigena«), ukoliko je αὐτογενὲς ζῷον (živo biće nastalo iz sebe sama). U Paracelsusa »prima materia« je »increatum«, a u cijeloj alkemiji ona je kao Merkur, odnosno, kao »serpens« ili »draco«, dvospolna, oplođena i rađa samu sebe (sl. 253). »Unicus filius«



253 Harpokrat, obavijen ouroborosom.
Gnostička gema

jest »filius Philosophorum«, naime, kamen. Komadanje zmaja, to jest, »separatio elementorum« događa se, u jednome tekstu na papirusu, i skarabeju: »Skarabej, krilati vladar što stoji na nebeskome meridijanu, bi obezglavljen, raskomadan[34].« Još upućujem na »šestu parabolu« u »Splendor solis«[35], gdje je »separatio« prikazan kao raskomadano truplo.

Uz to je sljedeći tekst:

»Rosinus[36] govori / kako želi otkriti viđenje o čovjeku / koji je bio mrtav / i kojega je tijelo bilo posve bijelo poput soli / i kojega su

[34] *Papyrus Graecus* J 384 (Preisendanz, nav. dj., II, str. 60, redak 44 i d.).

[35] U: Trismosin, *Aureum vellus.*

[36] »Rosinus« je iskrivljeno od Zosim.

udovi bili razdijeljeni / a njegova je glava bila od finoga zlata / ali odijeljena od tijela...[37]«

Zlatna glava prvobitno se odnosi na glavu Ozirisa, koji je u jednome grčkom papirusu označen kao ἀκέφαλος (bezglavi)[38]. A grčki su se alkemičari nazivali »djecom zlatne glave«[39].

Skarabej se u alkemističkoj literaturi rijetko spominje. 531
U starim tekstovima nalazi se u »Consilium coniugii«: »Nulla aqua fit quelles, nisi illa quae fit de scarabaeis aquae nostrae«[40] (Nijedna voda ne postaje »quelles« ⟨eliksir⟩ osim onoga ⟨quelles⟩ koji nastaje iz skarabejâ naše vode.) »Aqua nostra« nije ništa drugo već »aqua divina«, naime, Merkur.

e) Jednorog u Vedama

Pretkršćanski tragovi jednoroga vode na Istok[41]. Tako ga su- 532
srećemo već u himnama »Atharva-vêde« (III, 7), u »čaranju protiv *kšetrije*, nasljedne bolesti«:

1. Upon the head of the nimble antelope a remedy grows! He has driven the kshetriya (inherited disease) in all directions by means of the horn.
2. The antelope has gone after thee with his four feet. O horn, loosen the kshetriya that is knitted into his heart!
3. (The horn) that glistens yonder like a roof with four wings (sides), with that do we drive out every kshetriya from thy limbs[42].

[37] Prizor podsjeća na tajnovitu izreku »Aufer caput, corpus ne tangito« [Skini glavu, ali tijelo ne diraj]. (*Poliphile,* fol. c. II j [str. 11].)

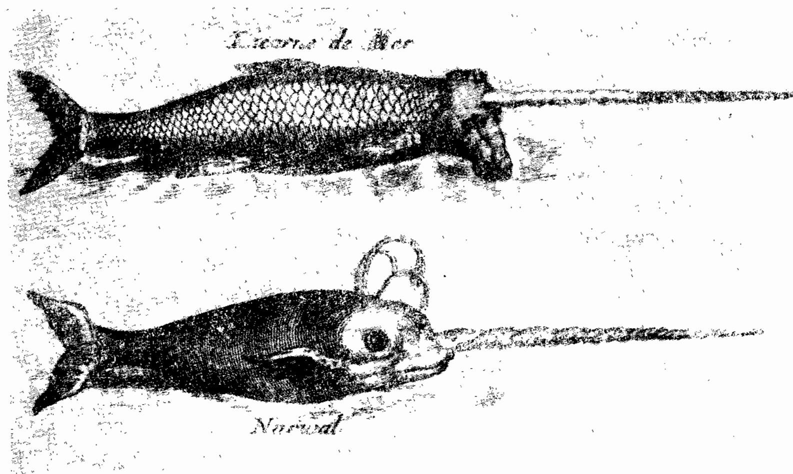
[38] Preisendanz, nav. dj., I, str. 185, redak 99.

[39] Χρυσέας κεφαλῆς παῖδες (Berthelot, *Alc. grecs,* III, x, 1).

[40] *Ars chem.*, str. 119.

[41] U pitanje da li je u asirsko-babilonskome kulturnom krugu postojao jednorog neću se upuštati. Doduše Schrader *(Die Vorstellung von* Μονόκερως *und ihr Ursprung,* str. 573 i d.) želi općenito predodžbu *monokerosa* izvesti upravo iz prividno jednorogih životinjskih prikaza u Persepolisu i dr., drugim riječima, iz pogrešna tumačenja spomenikâ. A ne razmatra indijske izvore.

[42] [1. Na glavi brze antilope raste lijek. On je s pomoću roga rastjerao *kšetriju* (nasljednu bolest) u svim smjerovima. — 2. Antilopa sa svoje četiri noge išla je iza tebe. O rože, oslobodi *kšetriju,* koja je zapletena u njegovo srce. — (Rog) koji sjaji tamo prijeko, poput krova sa četiri krila (strane), njime ćemo istjerati svaku *kšetriju* iz tvojih udova.] *Sacred Books of the East* XLII, str. 15.



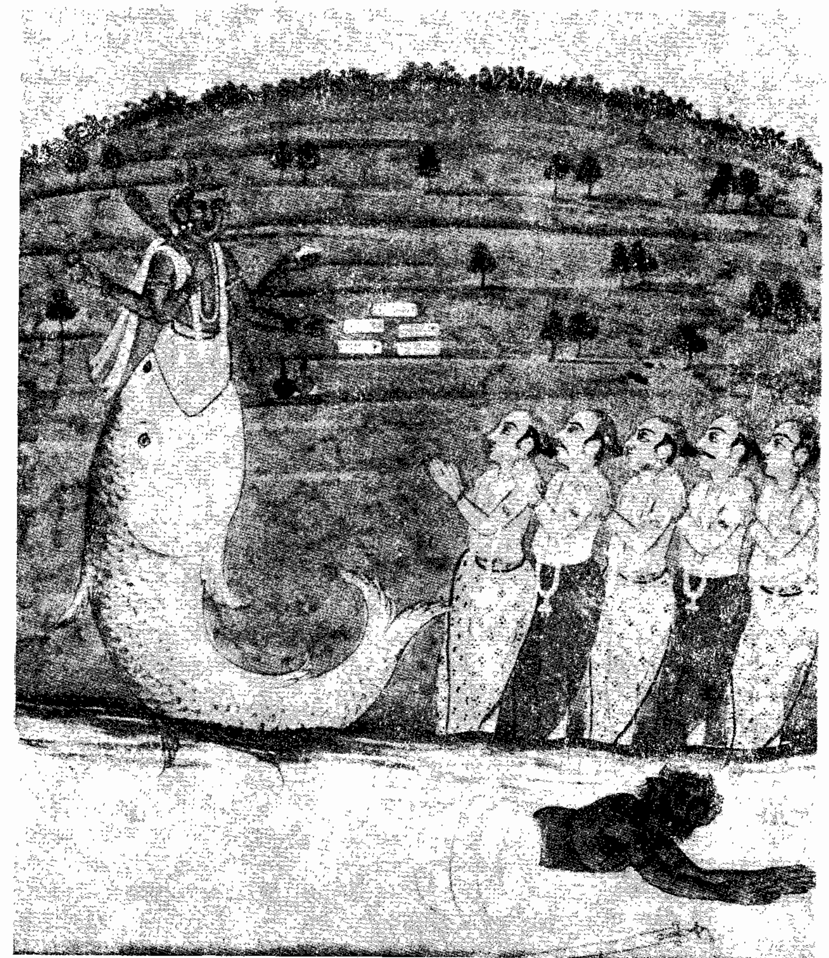
254 »Morski jednorog« *(monodon, monokeros)*, kojega je kljova predložak starijim prikazima jednoroga.
Pommet, *Histoire générale des drogues* (1694)

533 Čini se da je i Manuova riba (sl. 254) jednorog, iako se nigdje tako ne naziva. Neprestance se govori o njezinu rogu, a ne o rogovima. Prema legendi koja se navodi u »Shatapatha-Brâhmana«[43] Manu je gajio ribu koja ga je, bivajući sve većom, na kraju odvukla preko poplave do sigurne obale. Svoju lađu Manu je privezao o njezin rog[44]. Riba je utjelovljenje Višnua (sl. 255). Manu znači čovjek[45]. Njegov lik višestruko odgovara helenističkome ἄνθρωπος. To je otac čovječanstva. Potječe izravno od božanstva (od Svayambhūa, »Sa-

[43] nav. dj., XII, str. 216 i d.

[44] »The fish then swan up to him, and to its horn he tied the rope of the ship, and by that means he passed swiftly up to yonder northern mountain (Himalaja)«. [Riba je onda doplivala do njega, a on je privezao uže lađe o njezin rog i na taj način brzo je prispio s onu stranu sjeverne planine.] (nav. dj., str. 217, 5)

[45] *The Laws of Manu*, nav. dj., XXV, str. XIV. Manu »is the heros eponymos of the human race, and by his nature belongs both to gods and to men« [Manu je *heros eponymos* čovječjega roda i po svojoj naravi pripada bogovima i ljudima]. (nav. dj., LVII)



255 Višnu u svojoj ribljoj inkarnaciji.
Indijska minijatura (18. st.)

moopstojećega«, to jest od Brahme. On je Bogočovjek, poistovjećen s Prajapatijem, gospodarem svih stvorenih bića, pa i sa samim Brahmom, najvišom dušom. U »Rig-vedi« on se naziva »otac Manu« i kaže se kako je sa svojom kćeri rađao ljude. On je utemeljitelj društvenoga i ćudorednoga po-

retka[46]. On je prvi žrtvovatelj i svećenik[47]. On je ljudima prenio nauk Upanišada[48]. Posebice je zanimljivo što se on izvodi od androginoga Viraja. »Shatapatha-Brâhmana« povezuje ga s bikom, koji ima zadaću razmrskati *asure i rakše* (zle duhove, neprijatelje bogova)[49]. Naposljetku on je i otac ljekarništva[50]. Prema budističkoj predaji Manu je gospodar zlatnoga doba[51]. Rog je tu, dakle, povezan s likom koji je po imenu i vrsti u najbližoj vezi s *anthropos*-om.

534 Motiv djevice u vezi s jednorogom nalazi se u »Rāmājani« i »Mahābhārati« (III, 110—113). Pustinjaka zvanog Rišjasringa (Gazelin rog), sina Wibhāndake, ili Ekasringu (jednorog), izbavlja kraljevna Sānta iz osame i udaje se za njega ili ga pak zavodi hetera, jer jedino na taj način može se prekinuti strahovita suša što je snašla zemlju[52].

f) Jednorog u Perziji

535 Značajan opis jednoroga nalazi se u »Bundahisu«:

»Regarding the three-legged ass they say, that it stands amid the wideformed ocean, and its feet are three, eyes six, mouths nine, ears two, and horn one, body white, food spiritual, and it is righteous. And two of its six eyes are in the position of eyes, two on the top of the head, and two in the position of the hump; with the sharpness of those six eyes it overcomes and destroys. Of the nine mouths three are in the head, three in the hump, and three in the inner part of the flanks; and each mouth is about the size of a cottage, and it is itself as large as Mount Alvand. Each one of the three feet, when it is placed on the ground, is as much as a flock (gird) of a thousand sheep comes under when they repose together; and each pastern is so great in its circuit that a thousand men with a thousand horses may pass inside. As for the two ears it is Mâzendarân which they will encompass. The one horn is as it were of gold and hollow, and a thousand branch horns have grown upon it, some befitting a camel, some befitting a horse, some befitting an ox, some befitting an ass, both great and small. With that horn it will vanquish and dissipate all the vile corruption due to the efforts of noxious creatures.

When that ass shall hold its neck in the ocean its ears will terrify *(asahmêd)* and all the water of the wide-formed ocean will shake with agitation, and the side of Ganâvad will tremble *(shîvanêd)*. When it utters a cry all female watercreatures, of the creatures of Aûharmazd, will become pregnant; and all pregnant noxious water-creatures, when they hear that cry, will cast their young. When it stales in the ocean all the sea-water will become purified, which is in the seven regions of the earth — it is even on that account when all asses which come into water stale in the water — as it says thus: 'If O three-legged ass! you were not created for the water, all the water in the sea would have perished from the contamination which the poison of the evil spirit has brought into its water, through the death of the creatures of Aûharmazd.'

Tîstar seizes the water more completely from the ocean with the assistance of the three-legged ass. Of ambergis also *(ambar-ik)* it is declared, that it is the dung of the threelegged ass; for if it has much spirit food, then also the moisture of the liquid nourishment goes through the veins pertaining to the body into the urine, and the dung is cast away[53].«

[46] nav. dj., LVII i d.

[47] *Vedic Hymns* (nav. dj., XLVI, str. 96): »As thou didst perform sacrifice to the gods with the sacrificial food of the wise Manu, a sage together with sages, thus, O highly truthful Hotri« itd. [Kada si bogovima prinio žrtvu žrtvenom hranom mudroga Manua, mudrac skupa s mudracima, tada, o najistinskiji Hotri ...]

[48] *Khândogya-Upanishad* (nav. dj., I, str. 44, 4).

[49] nav. dj., XII, str. 29, 14.

[50] *Vedic Hymns* (nav. dj., XXII, str. 427, 13): »O Maruts, those pure medicines of yours, the most beneficient and delightful, O heroes, those which Manu, our father, chose, those I crave from Rudra, as health and wealth.« [O Maruce, ti tvoji čisti lijekovi, najdjelotvorniji i najdragocjeniji, o junaci, oni, koje je odabrao Manu, naš otac, oni koje žudim od Rudre kao zdravlje i dobrobit.]

[51] Usp. moja razmatranja o Paracelsusovu »Adechu« *(Paracelsus als geistige Erscheinung*, paragr. 168 i 203 i d.).

[52] Holtzmann; *Indische Sagen*, str. 131 i d. Lüders, *Die Sage von Rsaśrnga*, str. 87 i d. Ovu priču prenose i budističke *jataka* (Jataka 526).

[53] Pogl. XIX *(Sacred Books* V, str. 67 i d.). [Što se tiče tronogoga magarca, kažu da stoji usred prostrana oceana; ima tri noge, šest očiju, devet usta, dva uha, jedan rog, jedno bijelo tijelo; njegova je hrana duhovna i on je ispravan. A dva oka od njegovih šest očiju nalaze se na mjestu gdje su oči, dva posve gore na glavi, a dva na hrptu. Oštrinom tih šest očiju svladava on i uništava. Od devet usta troja su na glavi, troja na hrptu, a troja s unutrašnje strane butina; a svaka su usta velika poput kolibe, a on sam velik je poput brda Alvanda. Svaka od tri noge, kada stoji na tlu, velika je poput stada od tisuću ovaca, koje bi se moglo smjestiti ispod nje. A svako putište ima tolik opseg da bi u njemu našlo mjesta tisuću ljudi s tisuću konja. Što se tiče para ušiju, one mogu obuhvatiti Mâzendarân. Rog je poput zlata i šupalj, a iz

536 Čudovište se očevidno temelji na trobroju. Kao magarac ono upućuje na indijskog divljeg magarca u Ktesije, a kao kozmološko biće na čudovišna uosobljenja prve tvari *(prima materia)* (sl. 256) u arapskih alkemičara. U Ostanovoj knjizi postoji takvo jedno čudovište s jastrebovim krilima, slonovskom glavom i zmijskim repom, koje sljedbenicima daje ključ riznice[54]. Magarac stoji u oceanu, poput stabla Gôkard što raste iz duboka mulja u oceanu[55]. »Bundahis« kaže o stablu:

»It is necessary as a producer of the renovation of the universe, for they prepare its immortality therefrom.« »Some say it is the proper-curing, some the energetic-curing, some the all-curing[56].«

537 Magarac i stablo[57] očigledno su srodni zahvaljujući okolnosti što oba znače životnu, rađateljsku i izlječiteljsku snagu.

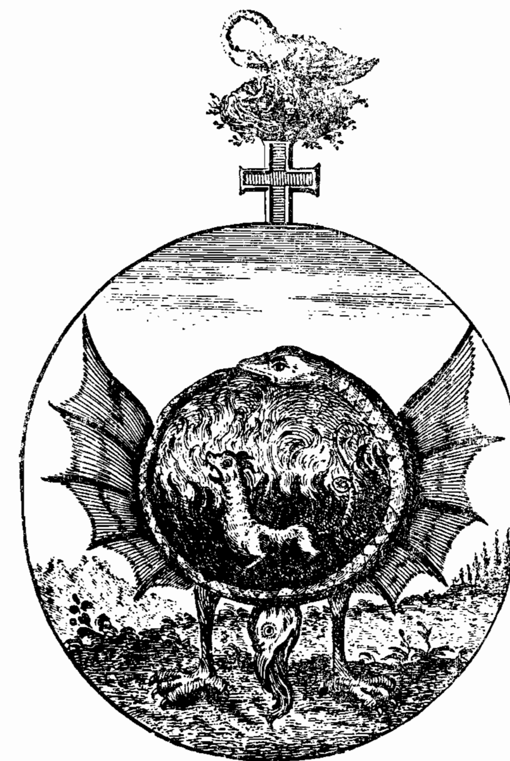
njega raste tisuću izdanaka, od kojih bi neki pristajali devi, drugi konju, drugi pak volu, neki bi pristajali magarcu, i veliki i mali. Tim će rogom pobijediti i raspršiti svu podlu propast koja dolazi od škodljivih stvorenja. — Kada taj magarac gurne vrat u ocean, njegova će ušesa donijeti strahote, a sve će se vode širokoga mora uzbibati od uzbuđenja, a obala Ganavâda će zadrhtati. Kada ispusti krik, sva će ženska stvorenja u vodi zanijeti pod stvorovima Aûharmazda; a sva će štetna skotna vodena stvorenja, kada začuju taj krik, prije vremena pobaciti svoje mlade. Kada se pomokri u ocean, bit će očišćena sva morska voda koja postoji u sedam predjela zemlje — zbog toga uostalom svi magarci mokre u vodu, kada uđu u nju — pri čemu govori: »Kada ti, o tronogi magarče, ne bi bio stvoren za vodu, svekolika bi morska voda bila upropaštena nečistoćom, koja je donijela otrov zloga duha u njegovu vodu, smrću stvorova Aûharmazda.« Tîstar potpunije zahvaća vodu iz mora uz pomoć tronogog magarca. Za sivu se ambru kaže da je izmet tronogog magarca; jer ako on ima mnogo duhovne hrane, tečnost tekuće hrane prolazi isto tako žilama, koje pripadaju tijelu, u mokraću, a izmet se izbacuje.]

[54] Berthelot, *Chimie au moyen âge* III, str. 120.

[55] Pogl. XVIII *(Sacred Books* V, str. 65 i 67).

[56] nav. dj., str. 65 i 66. [Ono je nužno kao tvorac obnove svemira, jer iz toga se priprema njegova besmrtnost. — Neki kažu da ono istinski iscjeljuje drugi da snažno iscjeljuje, a neki pak da sve iscjeljuje.]

[57] K neobičnoj činjenici da se u stablu skriva gušter: »The evil spirit has formed therein, among those which enter as opponents, a lizard as an opponent in that deep water, so that it may injure the Hôm« [Zli duh je unutra, među onima koji prodiru kao protivnici, oblikovao guštera kao protivnika u toj dubokoj vodi, tako da on može naškoditi Hômu]. *(Bundahis,* pogl.



256 Čudovišna basnoslovna životinja što sadrži onu »massa confusa«, iz koje nastaje pelikan (simbol Krista i lapisa).
Hermaphroditisches Sonn- und Mondskind (1752)

To je uistinu primitivna usporedba: oba jesu *mana* ili imaju *manu*. Tako arapski alkemičari dobivaju svoju prvu tvar *(pri-*

XVIII, nav. dj., str. 65). Hôm = Haoma, biljka besmrtnosti. U alkemiji se »spiritus Mercurii«, koji živi u stablu, prikazuje kao zmija, salamander ili meluzina; ovo posljednje u *Ripley Scrowle*, gdje je gušter upola žena te sa »sinom mudracâ« *(filius philosophorum)* slavi »coniunctio« (pir) (sl. 257). *Verses belonging to an Emblematical Scrowle (Theatr. chem. Brit.,* str. 375) kažu: »And Azoth truly is my Sister / And Kibrick forsooth is my Brother: / / The Serpent of Arabia is my Name, / The which is leader of all this game.« [A Azoth je uistinu moja sestra, i Kibrick odista moj brat: ime mi je Arapska Zmija, koja vodi cijelu tu igru.]

ma materia) iz stabla zapadne zemlje. U knjizi Abu'l-Qasima[58] kaže se:

»This prime matter which is proper for the form of the Elixir is taken from a single tree which grows in the lands of the West... And this tree grows on the surface of the ocean as plants grow on the surface of the earth. This is the tree of which whosoever eats, men and jinn obey him; it is also the tree of which Adam (peace be upon him!) was forbiden to eat, and when he ate thereof he was transformed from his angelic form to human form. And *this tree may be changed into every animal shape.*«

538 I čudovište i stablo znače φάρμακον ἀθανασίας eliksir, *alexipharmakon* i svelijek. Svojstvo stabla da se može prometnuti u sva živa bića pripisuje se i Merkuru, koji može poprimiti sva obličja (sl. 257).

539 Magarac je »daemon triunus«, podzemno trojstvo, koje latinska alkemija prikazuje kao troglavu neman i poistovjećuje s Merkurom, *sal*-om i *sulphur*-om.[59] Samo ću uzgredice spomenuti antičku glasinu o štovanju magarca u jeruzalemskome hramu i o sramotnome raspeću[60] na Palatinu; isto tako i saturnsko značenje Jahvea i Jaldabaotha kao demiurgâ, čime se ti likovi približuju također saturnskoj prvoj tvari.

g) Jednorog u židovskoj predaji

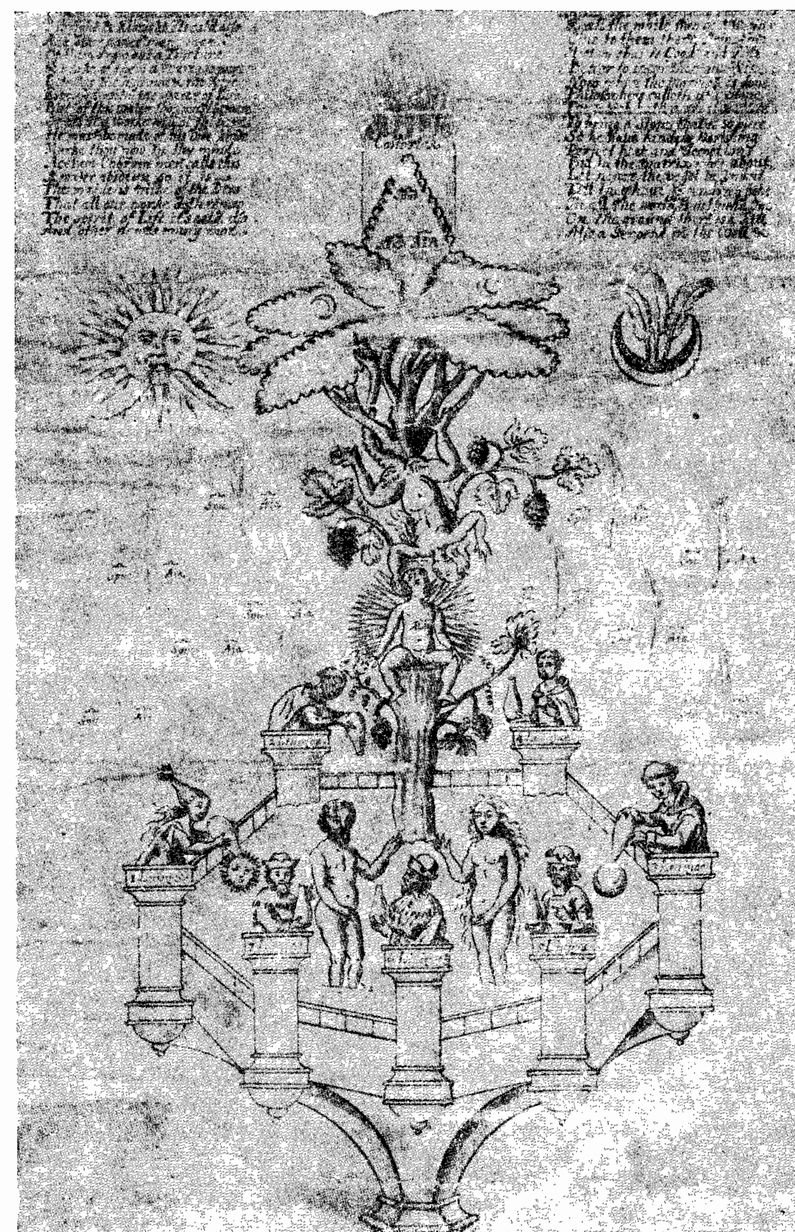
540 U *Talmudu*[61] se priča da je jednorog izbjegao poplavi i to pričvršćen izvana na korablju, jer zbog svoje goleme tjelesne veličine nije mogao biti primljen u korablju. Na isti je način poplavu preživio Og, kralj Basana. Mjesto glasi:

[58] *Kitāb al'-ilm*, str. 23. [Ta prva tvar, koja je podobna za oblik eliksira, uzima se od jedinoga stabla koje raste na zapadu... I to stablo raste u oceanu, kao što biljke rastu na zemlji. Onoga tko uvijek jede od toga stabla moraju slušati ljudi i duhovi; to je ono isto stablo s kojega je Adamu (počivao u miru!) bilo zabranjeno jesti, i kada je s njega jeo, njegov se anđeoski lik prometnuo u čovječji. A to se stablo može preoblikovati u bilo koji životinjski lik.]

[59] [Usp. sl. 54; nadalje *Paracelsus als geistige Erscheinung*, naslovna slika.]

[60] [Usp. tabla XLIII u: *Symbole der Wandlung.*]

[61] Goldschmidt (prir.), *Der babylonische Talmud*, X, str. 359 (Traktat Zebahim, fol. 113 b).



257 Preobrazbe Merkura u procesu. Meluzina (Lilith) kao *sapientia* na stablu.
Ripley Scrowle (1588)

»Prema onomu koji kaže da potop nije sišao na zemlju Izraela, objašnjivo je da se jednorog održao — ali kako se održao prema onomu koji kaže da jest sišao? R. Jannaj odvrati: 'Mladunčad uzehu u korablju.' Ali Rabba b. Bar Hana pripovijedao je kako je vidio mladoga jednoroga koji bješe velik poput planine Tabor; planina Tabor obuhvaća četrdeset parasanga, njegov je vrat bio širok tri parasange a glava mu parasangu i pol, a kada je izbacivao izmet zatrpao je Jarden[62]? R. Johanan odvrati: 'U korablju uzeše njegovu glavu. '—' Ali učitelj reče da mu je glava obuhvaćala parasangu i pol?' — 'Bit će da su prije uzeli u korablju vršak njegova nosa. '—'... Ali korablja se dizala uvis?' — Res Laqis odvrati: 'Njegove rogove svezahu za korablju.' — 'R. Hisda, međutim, reče da su s vrelim griješili te su vrelim i kažnjeni[63]?' — 'Što misliš kako se održala i korablja[64]? I gdje se nadalje zadržao Og, kralj Basana[65]? Oni su zacijelo doživjeli čudo i (voda) na bokovima korablje ostade hladna.'«

541 Odgovarajuća verzija te priče sadržana je u zbirci midraša »Pirke R. Eliezer«[66], prema kojoj se Og vozio izvan korablje, na prečki ljestava (pogl. 23).

542 Prema *Targumu Pseudo-Jonatana*, a u vezi s *Post* 14,13, Og se zadržavao na krovu korablje[67].

543 Prema jednoj talmudskoj legendi[68] Og je potomak jednog od palih anđelâ, koji se spominju u *Post* 6 i koji su općili s ljudskim kćerima:

[62] Usp. odgovarajuće mjesto u Goldschmidtu, nav. mj., VIII, str. 213 (Traktat Baba Bathra, fol. 73b) kao i napomenu: »Pod *Re'em*, odnosno, *Re'ima* podrazumijeva se..., kao što proizlazi iz mnogih mjesta rabinske literature, jednorog.«

[63] Voda je, dakle, bila vrela i jednorog bi bio morao uginuti ofurivši se, čak da je i mogao disati. (Usp. nap. u Goldschmidtu.)

[64] To se odnosi na *Post* 6,14, gdje se kaže da su prijekleti korablje iznutra i spolja bile obložene paklinom, koja bi se u vreloj vodi bila morala rastaliti. (Usp. nap. Goldschmidt.)

[65] Talmudska saga, prema kojoj je Og preživio potop, nalazi se u traktatu Nidda, fol. 61 a (Goldschmidt XII, str. 552): »Kaže se, naime (*Post* 14,14): 'A bjegunac neki... donese vijest Abramu Hebrejcu', a R. Johanan reče: 'To bijaše Og, koji je izbjegao potop'.«

[66] Prema Zunzu (*Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt*, str. 289) nastala najranije u 8. stoljeću.

[67] Prepričano u: Bin Gorion, *Sagen der Juden* I, str. 208.

[68] *Der babylonische Talmud*, XII, str. 552 (Traktat Nidda, fol. 61a).

»Upamti, Sihon i Og bijahu braća; jer učitelj reče: 'Sihon i Og bijahu sinovi Ahijasa, sina Samhazajeva[69].' Rašijev komentar kaže da su Sihon i Og bili sinovi Ahijini, »koji potjecaše od Šemhazaja i Azaela, dvojice anđela palih u doba Enoševo.«

Ogova golemost opisuje se na više mjesta u *Talmudu*, a 544
»najgolemije« zacijelo u Traktatu Nidda[70]:

»Abba Saúl, prema drugima R. Johanan, reče: 'Bijah grobar. Jednom sam gonio srnu i upao u butnu kost nekog mrtvaca; gonio sam je tri parasange, ali srnu nisam uhvatio, a butna kost još nije prestajala. Kada sam se vratio, rekoše mi: To bijaše kost Oga, kralja Basana.'«

Nije nemoguće da između Oga i jednoroga postoji unutra- 545
šnja veza: oba se spašavaju pred potopom tako što su nekako pričvršćeni s vanjske strane korablje. Oba su golema. Nadalje se, kao što smo vidjeli, jednorog uspoređuje s *planinom* Tabor, a i Og je povezan s jednim brdom: iščupao je brdo kako bi ga bacio na izraelitski logor[71]. U jednome midrašu[72] usporedba ide dalje: jednorog je brdo kojemu prijeti lav, a u navedenoj priči Oga ubija Mojsije, »Jahvin sluga« koji se u Starome zavjetu tako često uspoređuje s lavom. Midraš glasi:

»Govoraše R. Huna bar Idi: U vrijeme dok je David još čuvao stado, ode on i nađe jednoroga *(Re'em)*, gdje spava u pustinji, te pomisli da je to brdo pa se pope na nj i pasaše (stado). A jednorog se strese i ustade. A David ga zajaši i dopre do neba. Tada David govoraše (Bogu): 'Kada me spustiš s toga jednoroga, izgradit ću ti hram od stotinu rifova, poput roga ovoga jednoroga'... Što je Svetac, neka je hvaljen, učinio za njega? Učini da dođe lav i kada jednorog ugleda lava, uplaši se pred njim, čučne pred lavom, jer kralj je iznad njega, i David siđe na zemlju. Ali kada David ugleda lava, uplaši se. Zato se kaže: 'Izbavi me lavljega ždrijela, kao što si me uslišao (izbavio) od bivoljih rogova.'«

[69] Najznačajniji od divova spomenutih u *Post* 6,4 (usp. nap. Goldschmidt).

[70] Fol. 24b.

[71] *Der babylonische Talmud*, I, str. 237 (Traktat Berachoth, fol. 54b) i *Targum Pseudo-Jonatana* (v. *Br* 21,35).

[72] O *Ps* 22,22: »Spasi me iz ralja lavljih, i jadnu mi dušu od rogova bivoljih!«

546 Jedan drugi midraš[73] pokazuje jednoroga — tu nije nazvan »Re'em« već izričito »jednorog« *(ha-unicorius)* — u borbi s lavom. To mjesto glasi:

»A u našoj zemlji postoji i jednorog *(ha-unicorius)*, koji na čelu ima velik rog. A ima i mnogo lavova. I kada jednorog vidi lava, goni lava u blizinu jednoga stabla i jednorog želi ubiti lava. A lav se pomiče sa svojega mjesta i jednorog udara rogom u stablo te njegov rog prodire tako duboko u stablo da on više ovog ne može izvući, a zatim dolazi lav i ubija ga, a kadšto je i obrnuto.«

547 U »Kemijskome piru«, kao i u engleskome grbu, lav i jednorog pojavljuju se zajedno (sl. 258): Alkemistički, oba su simboli Merkura, kao što su u crkvi alegorije Krista. Lav i jednorog upućuju na unutrašnju napetost oprekâ u Merkuru. Kao pogibeljna životinja lav je blizak zmaju. Zmaja treba usmrtiti; lavu se barem odsijecaju šape. I jednoroga treba pripitomiti; kao čudovište ima on, međutim, više simboličko značenje i duhovniji je od lava. Ali ovaj može, kako pokazuje Ripley, zauzeti i mjesto jednoroga. Oba divovska bića, Og i jednorog, podsjećaju ponešto na Behemota i Levijatana, dva pojavna načina Jahvina. Poput ovih, i Og i jednorog uosobljenja su demonskih naravnih sila, kao i jednorogi magarac u »Bundahisu«. Moć božanstva ne očituje se samo u duhu, već i u divljoj animalnosti naravi unutar i izvan čovjeka. Božanstvo je podvojeno, dokle god je čovjek povezan s naravi. Jednoznačnost Boga kao »summum bonum« bjelodano je *contra naturam.* Stoga podvojeni Merkur očituje skriveno neznaboštvo alkemije. Usuprot tome, Kristova se androginija poima isključivo kao duhovna i simbolička, dakle, izvan naravnoga konteksta. S druge strane, postojanje oprečnika, »gospodara ovoga svijeta«, odaje androginijom naznačenu oprečnost božanstva što se očitovalo u sinu.

h) Jednorog u Kini

548 Jednorog se pojavljuje i u Kini. Prema »Li-Ki«-ju postoje četiri dobrohotne ili duhovne životinje: to jest, jednorog (*k'i-*

[73] *Über die Zehn Stämme* iz: *Ozar Midraschim* (Eisenstein), str. 468.

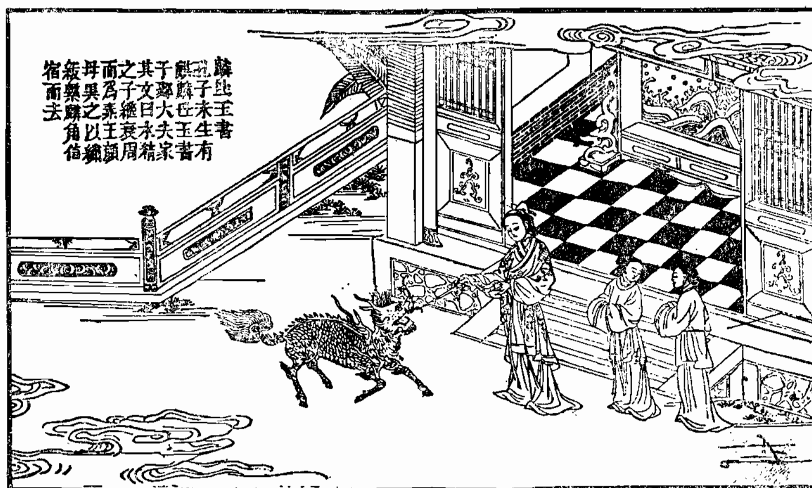


258 Jednorog i lav.

La Dame à la Licorne (15. stoljeće). Serija prikazuje pet sjetila u jednome nizu.

-lin)[74], feniks, kornjača i zmaj. Jednorog je najviša u četveronožnih životinja. Ima tijelo srne, volovski rep i konjska kopita. Na leđima ima pet različitih boja, a po trbuhu je žut.

[74] *Ts'i-yüan* (kineski leksikon) p. r. *k'i-lin:* Nalikuje jelenu, ali je veći, s volovskim repom i konjskim kopitima; ima jedan jedini mesnati rog, dlaka na leđima je peterobojna, na trbuhu žuta (ili smeđa), ne gazi živu travu i ne jede živa stvorenja; kada dođu savršeni vladari (*shenjen*), a kraljev se Tao ozbilji, onda se on pojavljuje. (Tumačenja za sl. 259 i 260, za prvo izdanje ove knjige, s kineskog je preveo prof. E. H. von Tscharner. Za tumačenja o Konfuciju usp. Wilhelm, *Kung-tse, Leben und Werk,* str. 60 i 189).



259 *K'i-lin* najavljuje Konfucijevo rođenje. *K'i-lin izbacuje iz usta ispravu na žadu.* Dok još Kung-ce nije bio rođen, dođe jedan *k'i-lin* u kuću namjesnika Tsoua i izbaci iz usta ispravu na žadu. Njezin je natpis glasio: »Sin gorskoga kristala (doslovce: vodene esencije) nastavit će raspalo carstvo Choua i bit će kralj bez kraljevskih obilježja.« Majka Jen čudila se tome i na *k'i-linov* rog privezala vezenu vrpcu. On ostade dvije noći i onda ode.

Iz ilustriranoga kineskoga djela Čeng-chi-t'ua, *Slike iz života Savršenoga (Konfucija);* oko 18. st.

Prema drugim je životinjama dobroćudan. Kaže se da se pojavljuje pri rođenju dobrih careva ili velikih mudraca. Bude li ranjen, ima to zloslutno značenje. Prvo se pojavio u vrtu Žutoga cara. Kasnije su dva jednoroga živjela u P'ing-yangu, prijestolnici cara Yaoa. Jedan se jednorog pojavio pred Konfucijevom majkom, dok je s ovime bila trudna (sl. 259). Prije Konfucijeve smrti zbilo se kao znak da je vozar ranio jednoroga (sl. 260). Vrijedi spomenuti da se muški jednorog zove K'i, dočim se ženski zove Lin; spajanjem obaju značajeva (K'i-lin) označuje se rod kao takav[75]. To jednorogu pridaje nešto androgino. S feniksom i zmajem on je povezan i u alkemiji, gdje zmaj predstavlja najniži oblik Merkura, a feniks pak njegov najviši oblik.

[75] *Mythology of all Races* VIII, str. 98.



260 K'i-lin najavljuje Konfucijevu smrt. *Lov na k'i-lina u zimskome lovu na Zapadu.* U četrnaestoj godini (vladavine) vojvode Aia (od Lua, —481) u zimskome lovu na zapadu bi uhvaćen jedan k'i-lin. To je potreslo Kung-cea te on prestade pisati *Ch'un-ts'iu. K'ung-ts'ung-ce* (zbirka pripovijesti o Konfuciju) kaže: Shu-sunova svojta (plemenitaška obitelj u Luu) spalila je žbunje i pritom uhvatila *k'i-lina.* Nitko ga nije prepoznao. Oni ga odbaciše na raskrižju u Wu-fuu. (Učenik) Jan-yu priopćio je to i rekao: »Jelenje tijelo s mesnatim rogom, nije li to zloguko nebesko čudovište?« Kung-ce ode i pogleda ga. On zaplaka i reče: »To je *k'i-lin! K'i-lin,* dobra životinja, pojavljuje se i umire. Moj je Tao iscrpljen!«

Iz istoga kineskog ilustriranog djela

Kao što je već više puta navedeno, rog nosoroga je *alexipharmakon* (protuotrov), zbog čega još i danas čini omiljen 549
predmet trgovine istočnoafričke obale s Kinom, gdje se prerađuje u pehare otporne na otrove. »Physiologus Graecus« priča da su životinje, kada je jedna zmija otrovala vodu na pojilištima, primijetivši otrov čekale dok jednorog nije ušao u vodu, »jer on svojim rogom označuje križ« (σταυρὸν ἐκτυπώσας τῷ κέρατι αὐτοῦ), i napio se, jer je tako nestala snaga otrova[76].

[76] str. 321, 10—17.



261 Papa s jednorogom kao simbolom Duha Svetoga.

Scaliger, *Esplanatio imaginum* (1570); antiteza Paracelsusovu djelu *Ein Auslegung der figuren so zu Nürenberg gefunden seind worden.*

i) Pehar od jednoroga

550 Pehar koji ozdravljuje još nije u vezi s »peharom spasenja«, naime, pričesnim kaležom i proročkim peharom. Za kardinala Torquemadu spominje Migne kako je uvijek na stolu držao pehar od jednoroga: »La corne de licorne préserve des sortilèges«[77] (sl. 261 i 262). »Nebeski Mjesečev rog« nazivahu Grci »Geriona, trotjelesnoga«. Ali taj je »Jordan«[78], »hermafroditski čovjek u svim bićima«, koji je »načinio sve stvari«, sažimlje Hipolit nasejski nauk. I s tim u vezi spominje pehar Josipov i Anakreontov:

»Ali mjesto 'Ništa ne bi načinjeno bez njega'[79], odnosi se na svijet oblikâ, jer je ovaj bio stvoren bez njegove pomoći od trećega i četvrtoga (naime četverstva). Jer ovo je ... pehar iz kojega kralj

[77] [Jednorogov rog štiti od uroka.] *Dictionnaire des sciences occultes*, p. r. »Licorne«.

[78] Analogija s Ἰὴ-ῥύων.

[79] *Iv* 1,3 i d.



262 Lunarni jednorog.

Druga strana jedne medalje Antonija Pisana (1499)

proriče pijući iz njega[80].« Grci su isto tako ciljali na tu tajnu anakreontskim stihovima:

Pehar mi kaže,
Govoreći nijemom šutnjom
Što moram postati.

On sam dostajaše da ga ljudi upoznaju, (naime) Anakreontov pehar, koji nijemo izgovara neizrecivu tajnu. Jer nijem je, kažu, Anakreontov pehar; pa ipak mu je, kaže Anakreont, govorio nijemim glasom, što mora postati, to jest, duhovno a ne puteno, kada začuje u tišini skrivenu tajnu. A to je voda na onim lijepim svadbenim svečanostima, iz koje je Isus, pretvarajući je, pravio vino. To je, kažu, velik i istinski početak čuda koje je Isus činio u Kini i Galileji, i tako očitovao kraljevstvo nebesko. Taj (poče-

[80] Posrijedi je Josipov pehar (*Post* 44,4 i d.): »Zašto uzvraćate zlo za dobro? Zar iz onog pehara ne pije moj gospodar i ne čita iz njega proricanje?«

tak) je kraljevstvo neba, koje prebiva u nama poput blaga, poput tjestenoga kvasca, skrivena u tri mjerice brašna[81].«

551 Kao što smo vidjeli, »Mjesečev rog« u najužoj je vezi s jednorogom. Tu on, pored Γηρυόνος τρισώματος[82] (trotjelesnoga Geriona) i Jordana, znači hermafroditskog čovjeka koji je istovjetan s Ivanovim *logosom*. »Treće i četvrto« su voda i zemlja. Prema alkemističkome nazoru oba ova počela oblikuju donju polovicu svijeta u njihovoj retorti, a Hipolit ih prispodobljuje peharu (κόνδυ). To je proročki pehar Josipov i Anakreontov. Prevedeno u počela, voda znači sadržaj, dočim zemlja ono što sadrži, naime, sam pehar. Sadržaj je voda koju je Krist pretvorio u vino i koja je predstavljena i Jordanom. Posljednji znači *logos*, što pokazuje bjelodanu analogiju s pričesnim kaležom. Njegov sadržaj podaruje život i spas, kao kalež u 4. knjizi *Ezr* 14,39 i d.:

»Otvorih usta i gle, bi mi pružen pun kalež; taj kao da bijaše napunjen vodom, ali koje boja bijaše poput ognja. Uzeo sam ga i pio; a kada sam popio,

mojim srcem prostruji spoznaja,
moja se grud nadme od mudrosti,
a moja duša zadrži sjećanje[83].«

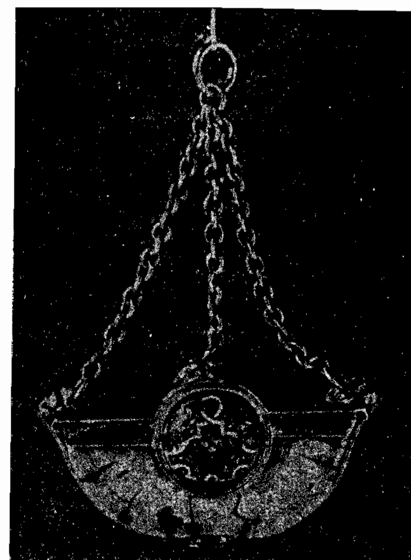
552 Tajna pehara jest i tajna roga, a ovaj je opet bît jednoroga, koji znači jačinu, zdravlje i život (sl. 263). Ista svojstva alkemičari, kao što je poznato, pripisuju svojem kamenu, kojega opisuju kao »carbunculus«[84]. Prema priči, taj se kamen nalazi

[81] *Elenchos*, V, 8, 4—7. Nužno je napomenuti da *Elenchos* izravno, prema netom spomenutim simbolima, prelazi u itifaličke likove samotračkih misterija i u Herma Kilenjanina kao daljnje analogije nasejskog *arkanuma*.

[82] Hipolit navodi da su tri dijela Geriona racionalno, psihičko i htoničko.

[83] *Apokryphen* II, str. 400. — Podsjećam na alkemističku jednadžbu: voda = = oganj.

[84] »In fine exibit tibi Rex suo diademate coronatus, fulgens ut Sol, clarus ut carbunculus ... perseverans in igne« [Naposljetku će kralj, okrunjen svojim dijademom, blistajući poput sunca, svjetao poput karbunkula, doći gore k tebi ... postojan u ognju]. Navod iz: *Lilius (Rosarium, Artis aurif.* II, str. 329). Lapis »svjetluca poput svjetla karbunkula«; »karbunkul koji svijetli u svjetlu ognja« (Khunrath, *Hyleal. Chaos*, str. 242; isto tako u: *Amphitheatrum*, str. 202).



263 Campionov privjesak (s prednje strane) iz roga jednorogog kljovana, optočen emajliranim zlatom.
Na poleđini se vidi kako su dijelovi roga bili ostrugani u svrhu liječenja (16. st.)

pod rogom jednoroga, kako priopćuje Wolfram von Eschenbach:

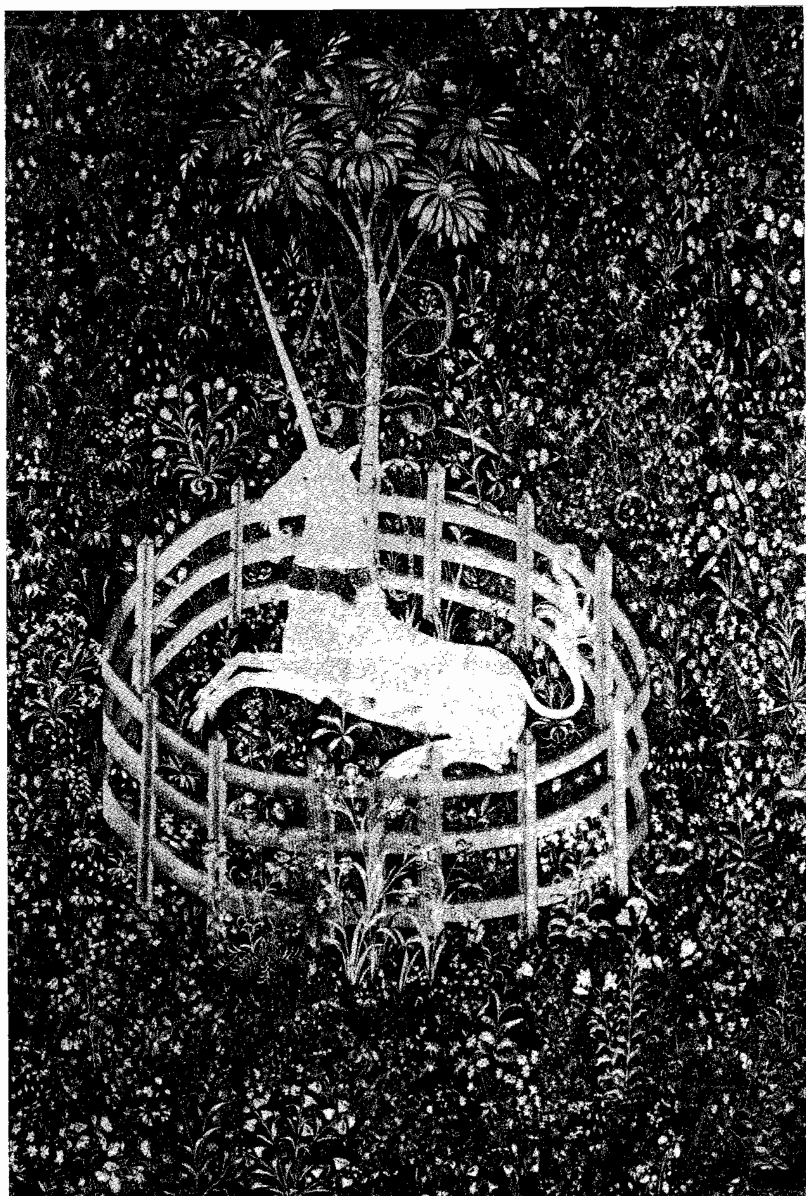
»Uhvatismo životinju
Zvanu jednorog,
Što toliko poznaje
I voli čistu djevicu,
Da spava u njezinu krilu.
S čeone kosti te životinje
Uzesmo kamen karbunkul,
Što raste ispod njezina roga.«

Rog kao znak moći i snage[86] ima muški značaj. Istodobno 553
on je i pehar, koji kao ono što sadrži ima žensko značenje. Posrijedi je, dakle, »sjedinjujući simbol«[87] što daje izražaj dvospolnosti arhetipa (sl. 264).

[85] *Parzifal* IX, od retka 1494—1501.

[86] Scheftelowitz, *Das Hörnermotiv in den Religionen*, str. 451 i d.

[87] Usp. [Jung], *Psychologische Typen*.

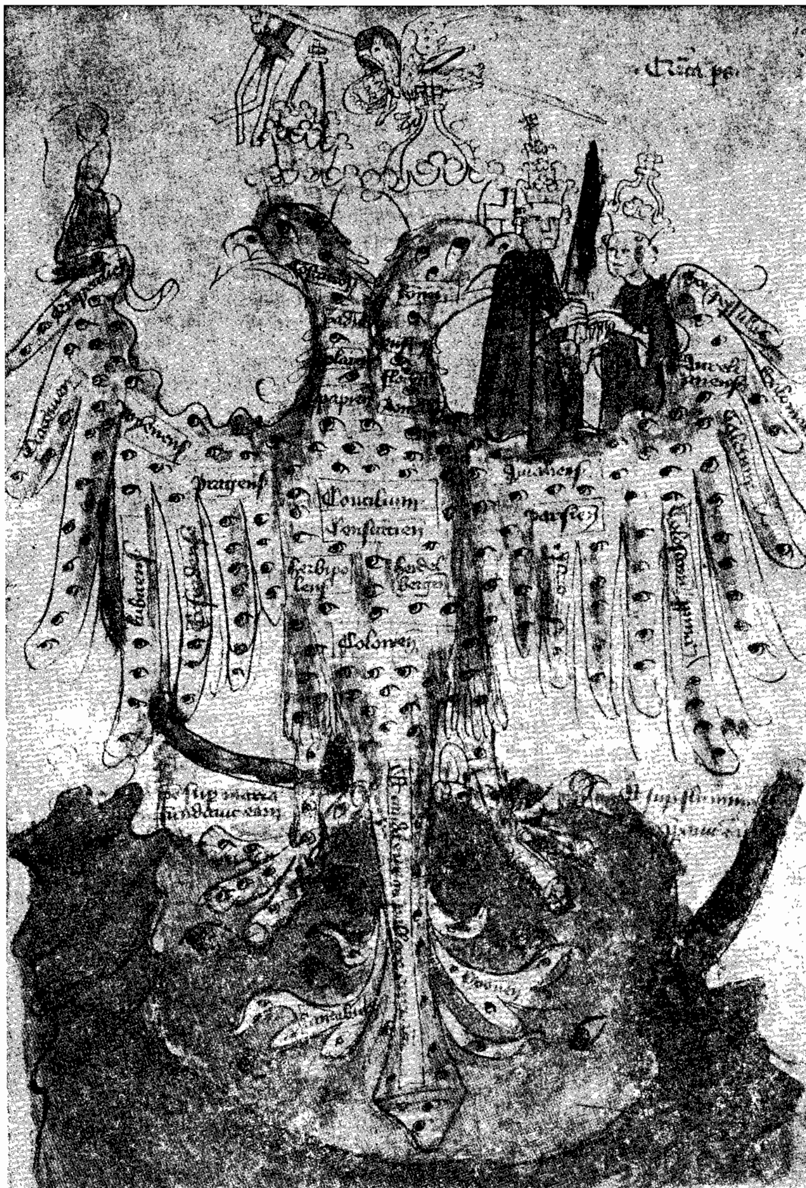


264 Jednorog u mandali sa stablom života.
»Lov na jednoroga« iz zamka Verteuil (kraj 15. st.)

Ovdje sabrana simbolika jednoroga znači tek primjeran isječak iz onih najdublje isprepletenih i zamršenih veza između poganske filozofije prirode, gnosticizma, alkemije i kršćanske predaje, koja je onda sa svoje strane opet najdublje utjecala na nazore srednjovjekovne alkemije. Nadam se da je ovaj primjer čitatelju bjelodano pokazao do kojega je stupnja alkemija bila religijsko-filozofski ili »mistički« pokret. Ona je zasigurno dosegla vrhunac u oblikovanju Goetheova religijskoga svjetonazora, kakav se pojavljuje u »Faustu«.



265 Jednorog i njegov odražaj, prikazuje krilaticu »De moy je m'épouvante«.
Boschius, *Symbolographia* (1702)



266 Dvoglavi orao s papskom i carskom krunom kao simbolom carstva obaju svjetova. Orao je prekriven očima (prosvjetljenje!)
(Vatikan, 15. st,)

EPILOG



267 »Duh Sveti«, tj. »avis Hermetis«, oplođuje onu *prima materia* u liku zmaja.
Ashmole, *Hermes Bird* (1652)

Nikad se nije posve razjasnilo što su stari filozofi mislili 555
pod lapisom. Na to se pitanje tek onda može dati zadovoljavajući odgovor kada budemo znali koji su sadržaj svojega nesvjesnog time projicirali. Takvu tajnu može riješiti samo psihologija nesvjesnoga. Iz nje znamo da je neki sadržaj nedostupan dokle god ostaje u projekciji, zbog čega su nam nastojanja autora oko tajne otkrila veoma malo zbiljskoga o tome. To veći je plijen glede simboličkog gradiva, koje je u uskoj vezi s *procesom individuacije.*

556 Pri bavljenju alkemijom mora se neprestance imati na umu da je ta filozofija u srednjemu vijeku imala važnu ulogu te da je razvila opsežnu literaturu, koja je vršila dalekosežan utjecaj na tadašnji duhovni život. Koliko je sama alkemija posizala u tom smjeru, zacijelo najbolje pokazuje usporedba lapis — Krist. Možda će ta činjenica objasniti — ili opravdati — to što moja sažeta razlaganja dodiruju i područja koja s alkemijom prividno nemaju ništa zajedničko. Ako se čovjek uopće pozabavi psihologijom alkemističke misli, nameću mu se veze koje, gledano čisto izvanjski, kao da su daleko od povijesnoga gradiva. Ali, pokušamo li tu pojavu razumjeti iznutra, to jest, s duševnog stajališta, tada polazimo od središta gdje se izvanjski najudaljenije stvari slijevaju u najbliže susjedstvo. Tamo susrećemo onu čovječju dušu koja se, za razliku od svijesti, u mnogim stoljećima jedva zamjetno mijenjala, i gdje je dvije tisuće godina stara istina i dan-danas istina, to jest, još je živa i djelotvorna. Tamo nalazimo i one temeljne duševne činjenice koje tisućljećima ostaju iste i još će tisućljećima ostati iste. Novo doba i sadašnjica, gledani s te točke, čine se poput pojedinih epizoda drame što je otpočela u davno minulo doba, i proteže se svim stoljećima u daleku budućnost. Ta drama je »aurora consurgens«: *osvješćivanje čovječanstva.*

557 Alkemistički proces klasičnoga doba (od antike do otprilike sredine sedamnaestoga stoljeća) bilo je u stvari kemijsko ispitivanje u koje se, putem projekcije, miješalo nesvjesno psihičko gradivo. Stoga se u tekstovima mnogostruko naglašuje psihološka uvjetovanost djela. Sadržaji koji se razmatraju su sadržaji podobni za projekciju u nepoznatu kemijsku tvar. Zbog neosobne, čisto objektivne naravi tvari dolazi do projekcija neosobnih, kolektivnih arhetipova. Sukladno zajedničkome duhovnom životu onih stoljeća to je uglavnom slika duha uhvaćena u tmini svijeta, to jest, neizbavljenost tegobnoga stanja razmjerne nesvjesnosti što se prepoznaje u zrcalu tvari te se stoga i obrađuje na tvari. Kako je psihološko stanje nesvjesna sadržaja *moguća* zbilja (koju označuje oprečni par bitak — nebitak), sjedinjenje opreka u alkemijskome procesu ima odsudnu ulogu. Stoga posljedak dobiva značenje *simbola koji sjedinjuje.* Takav u pravilu ima *numinozan značaj.*[1]

[1] Usp. moja razlaganja u: *Psychologische Typen,* pogl. 5.

Iz te činjenice gotovo nužno proizlazi projekcija slike izbavitelja, to jest, paralela lapis — Krist, a isto tako i paralelizam između izbavljujućega opusa ili »officiuma divinuma« i »magisteriuma«, ali uz načelnu razliku da je kršćanski *opus* »operari« onoga koji je potrebit izbavljenja u čast Boga-Izbavitelja, dok je alkemijski »opus« nastojanje čovjeka-izbavitelja oko božanske duše svijeta, što spava u tvari i čeka izbavljenje. Kršćanin će steći plodove milosti *ex opere operato;* usuprot tome, alkemičar sebi *ex opera operantis* (u doslovnome smislu) pribavlja »životni lijek«, koji mu se čini ili nadomjestkom za milosrdna sredstva crkve ili dopunom i analogijom božanskoga djela izbavljenja što se nastavlja u čovjeku. U crkvenom izrijeku »opus operatum« i »opus operantis« susreću se oba oprečna i u krajnjoj crti nepomirljiva stajališta. U osnovi, posrijedi su opreke zajedništvo i pojedinac ili društvo i osobnost. Ta je problematika moderna utoliko što je bilo potrebno jačanje kolektivnoga života i nečuveno omasovljavanje našega vremena da bi pojedinac postao svjestan kako se guši u ustroju organiziranih masa. Kolektivizam srednjovjekovne crkve rijetko je, ili nikad, dosizao onaj stupanj pritiska, koji bi odnošaj pojedinca prema društvu bio uzdigao do općega problema. Stoga je i to pitanje ostalo na razini projekcije te je prepušteno našemu vremenu da ga približi bar embrionalnoj svjesnosti pod krinkom neurotičnoga individualizma.

Ali prije te najnovije promjene, alkemija je dosegla posljed- 558
nji vrhunac, a time i povijesni obrat u Goetheovu »Faustu«, koji je od početka do kraja prožet alkemističkim tokovima misli. Ono što se zbiva u »Faustu« najjasnije je izraženo u prizoru Parisa i Helene. Za srednjovjekovnoga alkemičara taj bi prizor značio tajanstveni »coniunctio« *Solis* i *Lunae* u retorti (sl. 268); dočim čovjek novijega doba, prerušen u lik Fausta, prepoznaje projekciju, zauzima mjesto Parisa ili Sola i domogne se Helene ili Lune, svojega unutrašnjeg ženskog oprečnika. Time, naime, objektivni proces sjedinjenja postaje subjektivnim doživljajem »artifexa«, to jest, alkemičara. Mjesto da to spozna, postaje on sam likom u drami. Nedostatak Faustova subjektivnog upletanja jest što se propušta pravi cilj procesa, naime, proizvodnja nepokvarljive tvari. Mjesto ove u vlastitu plamenu izgori Euforion, koji bi trebao biti »filius philosophorum«, nepropadljiv i »incombustibile« — zao udes za alke-

PHILOSOPHORVM.

FERMENTATIO.



Hye wird Sol aber verschlossen
Vnd mit Mercurio philosophorum vbergossen.

268 »Fermentatio«: simbolički prikaz »coniunctio spirituum«.
Rosarium philosophorum (1550)

mičara i povod psihologu da kritizira Fausta, iako događaj nije neobičan. Jer, kada se pojavi, svaki arhetip zahvaća, dokle god je nesvjestan, cijeloga čovjeka i navodi ovoga da igra odgovarajuću ulogu. Zbog toga Faust ne može odoljeti a da ne istisne Parisa kod Helene, a zbog iste žudnje propadaju i drugi »porodi« i oblici pomlađivanja, kao što su Dječak-Upravljač i homunkul. To je vjerojatno dublji razlog zašto do konačnoga pomlađivanja dolazi tek u posmrtnom stanju, to jest, projicirano u budućnost. Je li slučajno što usavršeni Faustov oblik nosi ime koje smo već upoznali kao ime jednoga od najznačajnijih alkemičara ranoga doba: naime, »Marianus« ili, u uobičajenijem obliku, Morienus?

Poistovjećujući se s Parisom, Faust prenosi »coniunctio« 559
iz projekcije u područje osobno-psihološkoga doživljavanja, a time i u svijest. Taj odsudni korak ne znači ništa manje već rješenje alkemističke zagonetke, te istodobno i izbavljenje dijela osobnosti koji je do tada bio nesvjestan. Ali svako povećanje svjesnosti skriva u sebi pogibelj napuhnuća. To se jasno vidi u Faustovu natčovještvu. Faustova smrt je nužnost koja je dobno uvjetovana, ali nije dostatan odgovor. Rođenje i preobrazba, koji se nastavljaju na »coniunctio«, odvijaju se onkraj groba, to jest, u nesvjesnome. Tu je ostao neriješen problem kojega se, kao što je poznato, ponovo latio Nietzsche u »Zaratustri«: naime, preobrazba u natčovjeka, kojega on, međutim, pomiče u najpogibeljniju blizinu ovostranoga čovjeka. Time je neizbježivo izazvao protukršćanski *ressentiment;* jer njegov je natčovjek drska preuzetnost pojedinačne svijesti, koja se izravno mora sudariti s kolektivnom moći kršćanstva — i dovesti do katastrofalnoga razaranja pojedinca. Poznato je koliko je to, »tam ethice quam physice«, poprimilo iznimno karakteristične oblike u Nietzschea. A što je odgovor sljedećih naraštaja na individualizam Nietzscheova natčovjeka? Oni, »tam ethice quam physice«, odgovaraju kolektivizmom, kolektivnom organizacijom i nagomilavanjem masa, koje izvrgavaju ruglu sve što je ikad postojalo. Gušenje osobnosti s jedne strane i nemoćno, možda smrtno ranjeno kršćanstvo s druge strane: to je neuljepšana bilanca našega vremena.

Faustov je grijeh njegovo poistovjećenje s onime što je 560
trebalo preobraziti i onime što je bilo preobraženo. Nietzscheovo je presizanje bilo u poistovjećenju s natčovjekom Zaratustrom, onim dijelom osobnosti koji se probijao do svjesnosti. Ali smije li se o Zaratustri govoriti kao o dijelu osobnosti? Nije li on ono natčovječno što čovjek nije, iako ima udjela u tome? Da li je Bog mrtav, ako ga Nietzsche proglašuje iščezlim? Ne vraća li se on upravo prerušen u »natčovjeka«?

U svojoj slijepoj težnji za natčovječjom moći, Faust uzro- 561
kuje umorstvo Filemona i Baukide. A tko su to dvoje skromnih staraca? Kada svijet bijaše postao bezbožan te više nije pružao gostoljubivo utočište božanskim tuđincima, to jest, Jupiteru i Merkuru, Filemon i Baukida bijahu ti koji su primili natčovječne goste, a kada im je Baukida htjela žrtvovati

svoju posljednju gusku, zbila se preobrazba: bogovi su se očitovali, priprosta koliba postade hramom, a dvoje staraca besmrtni služitelji u svetištu.

562 U stanovitom smislu stari su alkemičari bili bliže duševnoj istini kada su iz kemijskih elemenata htjeli izbaviti ognjeni duh, a tajnom su se bavili tako kao da ona prebiva u krilu mračne i nijeme naravi. Još je bila izvan njih. Ali nadirući razvoj svijesti morao je jednom ukinuti tu projekciju i duši vratiti ono što je od početka bilo duševne naravi. Ali što je bila duša, počev od prosvjetiteljskoga doba i u vrijeme znanstvenoga racionalizma? Bila je postala istovjetna sa sviješću. Duša bijaše postala »ono što znam«. Duša nije bila nigdje izvan čovjekova ja. Time je neizbježivim postalo poistovjećenje sa sadržajima izvučenim iz projekcije. Netragom bijahu nestala vremena kada je duša još većim dijelom bila »izvan tijela« i kada je zamišljala »maiora«, koje tijelo nije uzmoglo pojmiti. Sadržaji koji su ranije bili projicirani, morali su se sada pojaviti kao vlasništva, to jest, kao shematske maštarije ja-svijesti. Oganj se ohladio u zrak, a zrak postade Zaratustrinim vjetrom, prouzročivši napuhnuće svijesti, koje se očigledno može ublažiti samo najstrahovitijim kulturnim katastrofama, upravo onim potopom što su ga bogovi bili poslali negostoljubivu čovječanstvu.

563 Napuhana svijest uvijek je egocentrična i svjesna samo vlastite nazočnosti. Ona nije sposobna učiti iz prošlosti, poimati suvremena zbivanja i donositi ispravne zaključke o budućnosti. Hipnotizirana je samom sobom i s njom se ne može govoriti. Stoga je osuđena na katastrofe koje će je, ako je potrebno, usmrtiti. Na protuslovan način napuhnuće je onesvješćenje svijesti. Do toga dolazi kada ova posljednja zahvati odviše iz sadržaja nesvjesnog te izgubi sposobnost razlikovanja, taj *conditio sine qua non* svake svjesnosti. Kada je sudbina priredila Europi najgnusniji rat koji je trajao četiri godine, rat koji nitko nije želio, gotovo se nitko nije pitao tko je zapravo prouzročio taj rat i njegov nastavak. Nitko nije priznavao samomu sebi da je Europljanin bio opsjednut nečim što ga je lišilo svakoga slobodnog odlučivanja. To opsjednuto i nesvjesno stanje trajat će podjednako i dalje, sve dok Europljanin ne »zadrhti od svoje sličnosti Bogu«. Ta preobrazba može otpočeti samo u pojedinca; jer mnoštva su slijepe životinje, što je dostatno poznato. Stoga mi se čini važnim



269 *Artifex* i njegova »soror mystica« kretnjom izražavaju tajnu na kraju opusa.
Mutus liber (1702)

da bar pojedinci, ili određeni pojedinci, počnu uviđati kako ima sadržaja koji, ako ništa drugo, ne pripadaju ja-osobnosti već ih valja pripisati psihičkome ne-ja. Taj postupak treba izvršiti uvijek kada se želi izbjeći prijetećem napuhnuću. Za to postoje korisni i djelotvorni uzori, koje nam pokazuju pjesnici i filozofi, uzori ili »archetypi«, koji se mogu označiti kao lijek za izlječenje ljudî i vremenâ. Ono što se tamo nalazi ne može se, naravno, pružiti mnoštvu, već je to nešto skrovito što se u tišini nudi samomu sebi. Veoma je malo ljudi koji o tome žele štogod znati; jer mnogo je ugodnije desecima tisuća drugih najaviti svelijek, koji tada više ne treba primijeniti na samomu sebi, a kao što je poznato, sav jad prestaje ako okupljenih ima mnogo. Čopor ne poznaje dvojbe, a veće mnoštvo ima uvijek bolju istinu — ali i veće katastrofe.

Ono što možemo naučiti od naših uzora prije svega je činje- 564
nica da duša skriva sadržaje, ili stoji pod utjecajima, kojih je upijanje povezano s najvećim pogibeljima. Ako su, dakle, stari alkemičari svoju tajnu pripisivali tvari, i ako nas ni Faust ni Zaratustra nipošto ne sokole da to prisvojimo, ne preostaje ništa drugo već odbaciti oholu težnju svijesti da sama bude dušom, te duši priznati zbilju koju svojim sadašnjim razumskim sredstvima ne možemo pojmiti. Ne držim mračnjakom onoga koji priznaje svoje neznanje, već onoga u kojega svijest još nije ni toliko razvijena da bi bio svjestan svojega neznanja. Alkemičarsko očekivanje da se iz tvari može proizvesti

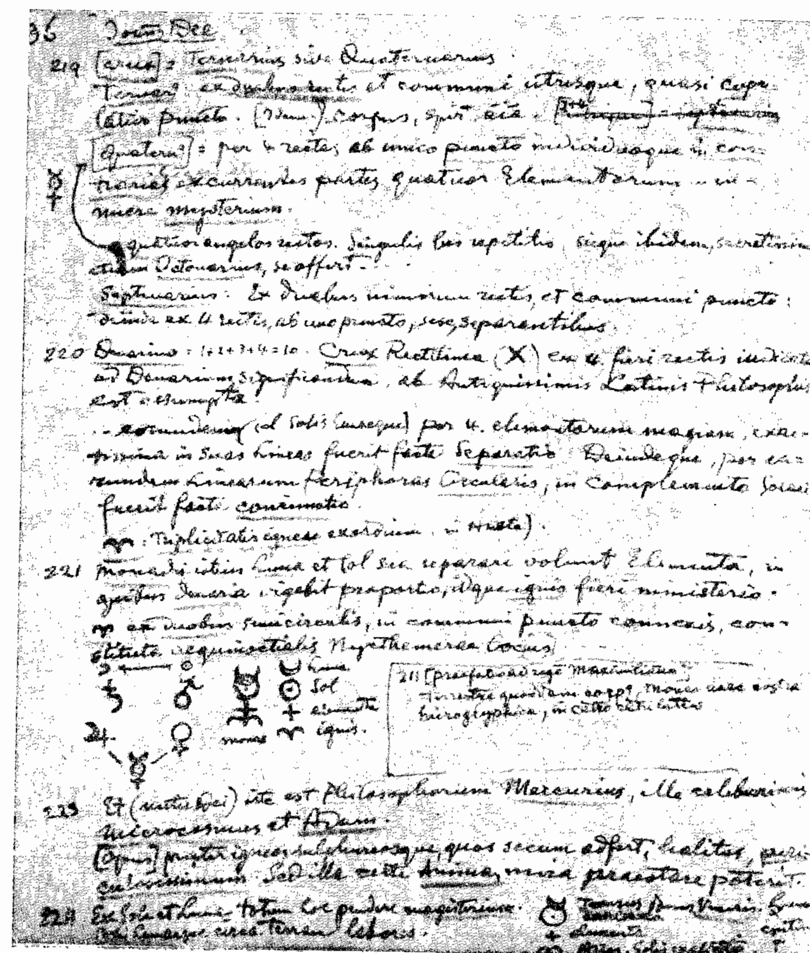


270 Feniks kao simbol uskrsnuća.
Boschius, *Symbolographia* (1702)

filozofsko zlato ili svelijek, ili čudesni kamen, držim doduše tlapnjom koja je prouzročena projekcijom, ali ono, s druge strane, odgovara psihičkim činjenicama koje u psihologiji nesvjesnoga imaju veliko značenje. Alkemičar je, naime, kao što pokazuju tekstovi i njihova simbolika, projicirao proces individuacije u postupke kemijske pretvorbe. Znanstveni nazivak »individuacija« nipošto ne znači da je pritom riječ o posve poznatoj i razjašnjenoj činjenici[2]. On tek označuje još veoma mračno područje procesâ usredištenja u nesvjesnome, procesâ koji oblikuju osobnosti, a koje tek treba istražiti. Posrijedi su životni procesi koji su oduvijek, zbog svojega numinoznoga značaja, davali najznačajniji poticaj tvorbi simbola. A ti su procesi tajanstveni, dokle god čovječjem razumu postavljaju zagonetke oko kojih će se rješenja još dugo i možda uzaludno truditi. Jer posve je dvojbeno da li je razum u krajnjoj crti za to podobno sredstvo. Alkemija se ne označuje bez razloga »umijećem«, u ispravnom osjećaju da je riječ o procesima oblikovanja, koji se tek mogu spoznati iskustvom, dok se razumski mogu samo označiti. Sami su alkemičari govorili: »Rumpite libros, ne corda vestra rumpantur«[3], iako su s druge strane ustrajali upravo na proučavanju knjiga. Ali *doživljaj* prije vodi do razumijeća (sl. 269).

[2] Usp. [Jung], nav. dj., odredba: »individuacija«.
[3] »Uništite knjige, kako ne bi bila uništena vaša srca«.

U prethodnoj studiji (Simboli sna) pokazao sam kako izgleda takav doživljaj u praktičnome iskustvu. Iz toga se otprilike može vidjeti što se zbiva kada se nepoznatome u duši posveti ozbiljno zanimanje. Iako su pojedinačni oblici doživljavanja nesagledivo raznoliki, oni ipak, kao što pokazuje i alkemistička simbolika, kruže oko stanovitih središnjih tipova koji se posvuda javljaju. To su one praslike iz kojih vjeroispovijesti izvode svoje apsolutne istine. 565



271 Stranica iz rukopisa Jungovih alkemističkih »Excerpta«, sv. VIII, 1940—1953.

DODATAK

IZVORI ILUSTRACIJA

Bibliografija svakoga djela potpuno se navodi samo jedanput. Pri ponavljanjima dotični se broj pojavljuje u uglatim zagradama.

BIBLIOGRAFIJA

A. Zbirke alkemističkih rasprava različitih autora

ALCHEMIA, De. Nürnberg 1541.

I Gebri Arabis *summae perfectionis* metallorum, sive perfecti magisterij libri II [str. 20—205]

II Rosarius minor [str. 309—337]

III Hortulanus: Super Tabulam smaragdinam *commentarius* [str. 304—373]

IV *Tabula smaragdina* Hermetis Trismegisti [str. 363]

ARS CHEMICA, quod sit licita exercentibus, probationes doctissimorum iurisconsultorum. Strassburg 1566.

I Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti, aurei [str. 7—31]: *Tractatus aureus*

II *Tabula smaragdina* Hermetis Trismegisti [str. 32 i d.]

III *Consilium coniugii* de massa solis et lunae [str. 48—263]

ARTIS AURIFERAE quam chemiam vocant... 2 sv. Basel 1593.

Sv. I I Turba philosophorum [dvije verzije: str. 1—65; 66—139]

II Allegoriae super librum Turbae [str. 139—145]

III Enigmata ex visione Arislei philosophi, et allegorijs sapientum [str. 146—154]: *Visio Arislei*

IV In Turbam philosophorum exercitationes [str. 154—182]

V *Aurora consurgens:* quae dicitur aurea hora [str. 185—246; samo dio II]

VI Rosinus ad Sarratantam episcopum [str. 277—319]

VII Practica Mariae Prophetissae in artem alchimicam [str. 319—324]

VIII Liber trium verborum Kallid acutissimi [str. 352—361]

IX Merlini allegoria profundissimum philosophi lapidis arcanum perfecte continens [str. 392—396]

X Liber de arte chimica [str. 575—631]

Sv. II XI Morienus Romanus: Sermo de transmutatione metallorum [str. 7—54]

XII *Rosarium philosophorum* [str. 204—384; sadrži drugu verziju *Visio Arislei* str. 246 i d.]

AUREUM VELLUS oder der Güldin Schatz und Kunstkammer [Bez mj.] 1600.

I [Trismosin:] Splendor solis [str. 8—93]

II Melchior, Kardinal und Bischof von Brixen: Ein Philosophisch Werck unnd Gesprech von dem Gelben und Roten Man [str. 301—337]

BIBLIOTHECA CHEMICA CURIOSA seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus. Prir. Johannes Jacobus Mangetus. 2 sv. Ženeva 1702.

Sv. I I Hoghelande: De alchimiae difficultatibus [str. 336—368]

II Hermes Trismegistus: *Tractatus aureus* de lapidis physici secreto [str. 400—445]

III Turba philosophorum [str. 445—465: druga verzija str. 480—494]

IV Allegoriae sapientum supra librum Turbae XXIX distinctiones [str. 467—479]

V Geber: *Summa perfectionis* magistcrii [str. 519—557]

VI Lullius: Compendium artis alchymiae et naturalis philosophiae secundum naturalem cursum [str. 875—878]

VII Raymundus Lullius: *Codicillus* seu vade mecum aut cantilena [str. 880—911]

VIII Altus: *Mutus liber,* in quo tamen tota philosophia Hermetica, figuris hieroglyphicis depingitur [Slike slijede na str. 938]

Sv. II IX Bonus: Margerita pretiosa, novella correctissima [str. 1—80]

X Rosarium philosophorum [str. 87—119]

XI Ficinus: Liber de arte chimica [str. 172—183]

XII Senior Zadith: De chymia str. 198—235]

XIII Ripleus: Liber duodecim portarum [str. 275—285]

XIV Sendivogius: Parabola, seu enigma philosophicum [str. 474—475]

XV Orthelius: Epilogus et recapitulatio in Novum lumen chymicum Sendivogii [str. 526—530]

XVI Hydrolithus sophicus, seu *Aquarium sapientium* [str. 537—558]

XVII Grasseus: Lilium inter spinas [str. 596—600]

XVIII Arcanum Hermeticae philosophiae [str. 649—661]

MUSAEUM HERMETICUM reformatum et amplificatum. Frankfurt 1678.

I *Tractatus aureus* de lapide philosophorum [str. 1—52]

II Madathanus: Aureum saeculum redivivum [str. 53—72]

III Hydrolithus sophicus, seu *Aquarium sapientium* [str. 537—558]

IV Joannes a Mehung: Demonstratio naturae [str. 145—171]

V Nicolaus Flamellus: Tractatus brevis, sive Summarium philosophicum [str. 172—179]

VI Gloria mundi alias Paradysi tabula [str. 203—304]

VII Lambsprinck: De lapide philosophico [str. 337—372]

VIII Majer: Tripus aureus [str. 373]

IX Valentinus: Practica una cum duodecim clavibus itd. De magno lapide antiquorum sapientum [str. 377—432]

X Nortonus: Tractatus chymicus dictus Crede mihi sive Ordinale [str. 433—532]

XI Testamentum Cremeri [str. 533—544]

XII Sendivogius: Novum lumen chemicum, e naturae fonte et manuali experientia depromptum [str. 545—600]

XIII Novi luminis chemici tractatus alter de sulphure [str. 601—645]

XIV Philalethes: Introitus apertus ad occlusum regis palatium [str. 647—699]

XV Philalethes: Metallorum metamorphosis [str. 741—774]

XVI Philalethes: Fons chemicae philosophiae [str. 799—814]

THEATRUM CHEMICUM, praecipuos selectorum auctorum tractatus... continens. Sv. I—III Ursel 1602; Sv. IV Strassburg 1613; Sv. V 1622; Sv. VI 1661.

Sv. I I Hoghelande: De alchemiae difficultatibus [str. 121—215]
II Dorneus: *Speculativa philosophia*, gradus septem vel decem continens [str. 225—310]
III Dorneus: Physica genesis [str. 367—404]
IV Dorneus: Physica Hermetis Trismegisti [str. 405—437]
V Dorneus: Physica Trithemij [str. 437—450]
VI Dorneus: Philosophia meditativa [str. 450—472]
VII Dorneus: Philosophia chemica [str. 472—517]
VIII Dorneus: Congeries Paracelsicae chemiae de transmutationibus metallorum [str. 557—646]
IX Bernardus Trevisanus: Liber de alchemia [str. 773—803]
X Zacharius: Opusculum philosophiae naturalis metallorum [str. 804—848]
Sv. II XI Aegidius de Vadis: Dialogus inter naturam et filium philosophiae [str. 95—123]
XII Penotus (alias B. à Portu Aquitanus): Philosophi artem potius occultare conati sunt quam patefacere ... [Tabela simbola str. 123]
XIII Quercetanus: Ad Iacobi Auberti Vendonis De ortu et causis metallorum contra chemicos explicationem [str. 170—202]
XIV Dee: Monas hieroglyphica [str. 218—243]
XV Ventura: De ratione conficiendi lapidis [str. 244—356]
XVI Richardus Anglicus: Correctorium [str. 442—466]
XVII Super arborem Aristotelis [str. 524—527]
Sv. III XVIII Melchiorius: Addam et processum sub forma missae [str. 853—860]
Sv. IV XIX Von der Materi und Prattick des Steins der Weisen [str. 284—293]
XX Aphorismi Basiliani sive canones Hermetici [str. 368—371]
XXI Dialogus Mercurii, alchymistae, et naturae [str. 509—717]
XXII Arnoldus de Villa Nova: Carmen [str. 614 i d.]
XXIII Guilhelmus Tecenensis: Lilium ... de spinis evulsum [str. 1000—1027]
Sv. V XXIV *Turba* philosophorum [str. 1—57]
XXV Allegoriae sapientum: supra librum Turbae [str. 64—100]
XXVI Tractatus Micreris suo discipulo Mirnefindo [str. 101—113]
XXVII Liber Platonis quartorum [str. 114—208]
XXVIII Tractatus Aristotelis alchymistae ad Alexandrum Magnum, De lapide philosophico [str. 880—892]
XXIX Epistola ... ad Hermannum archiepiscopum Coloniensem, De lapide philosophico [str. 893—900]
Sv. VI XXX Anonymus: Instructio patris ad filium de arbore solari [str. 163—194]
XXXI Christophorus Parisiensis: Elucidarius artis transmutatoriae metallorum [str. 195—293]
XXXII Grasseus: Arca arcani [str. 294—381]

THEATRUM CHEMICUM BRITANNICUM ... collected with Annotations by Elias Ashmole. London 1652.
I Norton: The Ordinall of Alchimy [str. 1—106]
II Liber patris sapientiae [str. 194—212]
III Anonymus: Hermes Bird [str. 213—226]
IV Verses Belonging to an Emblematicall Scrowle: Supposed to be invented by G. Ripley [str. 375—379]

B. Opća bibliografija

ABRAHAM ELEAZAR (Abraham le Juif): Uraltes chymisches Werk itd. 2. izd. Leipzig 1760.
— Vidi Kodeksi i rukopisi: Pariz, Bibl. Nat.

ABU'L-QASIM MUHAMMAD IBN AHAMAD AL-IRAQI: Kitāb al-'ilm al muktasab fī zirā at adh-dhahab (Book of Knowledge acquired concerning the Cultivation of Gold). Prev. i prir. Eric John Holmyard. Pariz 1923.

AELIAN (Claudius Aelianus): De natura animalium libri XVII. 2 sv. Leipzig 1864—1866.

AGRIPPA AB NETTESHEYM, Henricus Cornelius: De incertitudine et vanitae scientiarum declamatio invectiva. Köln 1584.
— De occulta philosophia libri III. [Köln] 1533.

ALLENDY, René Félix: Le Symbolisme des nombres. Pariz 1948.

An Ancient Treatise on Alchemy entitled Ts'an T'ung Ch'i written by Wey Po-Yagn about 142 A. D. Now translated from Chinese into English by Lu-Ch'iang Wu. With an introduction and notes by Tenney L. Davis. U: *Isis.* Vidi tamo.

APULEIUS (Lucius Apuleius Madaurensis): Metamorphosis sive lusus asini. U: Opera I. 2 sv. Altenburg 1778.

Apokryphen, Die, und Pseudoepigraphen des Alten Testaments. Prev. i prir. E. Kautzsch. 2 sv. Tübingen 1900. Novo izd. 1921.

ARISTOTEL: De coelo libri IV. Meteorologicorum libri IV. U: A'is opera omnia Graece, Rec. Jo. Theoph. Buhle. Zweibrücken 1791—1800.

Atharva-Veda, Hymns of the. Prev. i prir. Maurice Bloomfield. (Sacred Books of the East XLII) Oxford 1897.

AUGUSTIN (S. Aurelius Augustinus): Opera omnia. Opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri. 11 sv. Pariz 1836—1838.
— In Ioannis evangelium tractatus XXXIV. Tom. III/2 [col. 2036—2043].

Aurea catena Homeri. Frankfurt i Leipzig 1723.

Aurora consurgens. Ein Dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument der alchemistichen Gegensatzproblematik. Hg. und kommentiert von Marie-Louise von Franz als dritter Teil von C. G. Jung, Mysterium Coniunctionis. (Psychologische Abhandlungen XII) Rascher, Zürich 1957. [*Aurora I*]
— Vidi i *(A)* ARTIS AURIFERAE (samo II).

AVALON, Arthur: [ur.] The Serpent Power ... Two works on Tantrik Yoga translated from the Sanskrit. London 1919.

BARNAUD(US) Nicolas: Triga chemica de lapide philosophico tractatus tres. Leiden 1599.

BATTIFOL, Pierre: Studia patristica. Fasc. 1 i 2. Pariz 1889/90. [»Le Livre de la Prière d'Asenath«, fasc. 1, str. 1—37]

BAYNES, Charlotte A.: A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus — Bruce Ms. 96, Bodleian Library, Oxford. Cambridge 1933.

BERNARDUS (Bernard iz Clairvauxa): Sermo IV de Ascensione Domini: U: »Sermones de tempore«, Migne P. L. CLXXXIII col. 35—359.

BERNOULLI, Rudolf: Seelische Entwicklung im Spiegel der Alchemie und verwandter Disziplinen. U: *Eranos Jahrbuch* III/1935. Zürich 1936.

BEROALDE DE VERVILLE, François: Le Tableau des riches inventions ... qui sont représentées dans le Songe de Poliphile. Pariz 1600. [Sadrži »Recueil Stéganographique«.]

— Vidi COLONNA.
— Vidi FIERZ-DAVID.
BERTHELOT, Marcellin: La Chimie au moyen âge. 3 sv. (Histoire des Sciences) Pariz 1893.
— Collection des anciens alchimistes grecs. Pariz 1887/88.
— Les Origines de l'alchimie. Pariz 1885.
BISCHOFF, Erich: Die Elemente der Kabbalah. 2 sv. Berlin 1913.
BÖHME, Jakob: Des gottseligen, hocherleuchteten J' B' Teutonici Philosophi alle Theosophischen Schriften. 3 sv. Amsterdam 1682:
— Aurora. Morgen-Röte im Aufgang, das ist itd. [1656]
— De signatura rerum. Das ist: Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen [1682]
— Gespräch einer erleuchteten und unerleuchteten Seele.
— Hohe und tiefe Gründe von dem dreyfachen Leben des Menschen.
— Vom irdischen und himmlischen Mysterium.
BOUSSET, Wilhelm: Hauptprobleme der Gnosis. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments) Göttingen 1907.
BRANDAINES (S. Brendanus): Vidi Légende, La, latine.
BRUCHMANN C. F. H.: Epitheta Deorum quae apud poetas Graecos leguntur. Ergänzung zu: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. [Vidi Lexikon, Ausführliches.] Leipzig 1893.
BRUNO HERBIPOLENSIS (würzburški biskup): Expositio psalmorum. Migne P. L. CXLII col. 49—568.
BUBER, Salomon [ur.]: Midrasch Tehillim. Ins Deutsche übersetzt von August Wünsche. Trier 1892.
BUDGE, E. A. Wallis: The Book of the Dead. Facsimiles of the Papyri of Hunefer, Anhai, Kerasher. [ur.] London 1899.
— The Gods of the Egyptians. 2 sv. London 1904.
— Osiris and the Egyptian Resurrection. 2 sv. London 1911.
Bundahish: Vidi WEST.

CARTARI, Vincenzo: Le Immagini de i dei de gli antichi. Lyon 1581. Franc. izdanje Antoine du Verdier: Les Images des dieux des anciens. Lyon 1581.
CATELANUS, Laurentius: Ein schöner newer historischer Discurs, von der Natur, Tugenden, Eigenschafften, und Gebrauch dess Einhorns. Übersetzt von Georgius Faber. Frankfurt a. M. 1625.
CAUSSINUS, Nicolaus: De symbolica Aegyptiorum sapientia. Köln 1623. Privezano uz:
— Polyhistor symbolicus. Köln 1623.
CELLINI, Benvenuto: Leben des B' C', Florentinischen Goldschmieds und Bildhauers von ihm selbst geschrieben, übersetzt und mit einem Anhange herausgegeben von Goethe. I. und II. Theil, Tübingen 1803.
COLONNA, Francesco: Hypnerotomachia Poliphili... Venecija 1499.
— Vidi: BÉROALDE DE VERVILLE.
— Vidi: FIERZ-DAVID.
COSMAS: Vidi McCRINDLE.
CUMONT, Franz: Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. 2 sv. Bruxelles 1896/99.

DANTE ALIGHIERI: Die göttliche Komödie. 2 sv. Stuttgart 1871/72.
DARMSTAEDTER, Ernst: Alchemie des Geber. Übersetzt und erklärt. Berlin 1922.

DELACOTTE, Josep: Guillaume de Digulleville (poète normand): Trois romans-poèmes du XIVe siècle. Les pèlerinages et la divine comédie. Pariz 1932.
DEUSSEN, Paul: Allgemeine Geschichte der Philosophie. 2. sv. Leipzig 1906/15.
DIELS, Hermann: Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch. 2 sv. 3. izd. Berlin 1912.
DIETERICH, Albrecht: Nekya: Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse. 2. izd. Leipzig 1913.
— [Ur.] Papyrus magica Musei Lugdunensis Batavi... U: *Jahrbücher für classische Philologie*, Supplement XVI (Leipzig 1888) str. 747—829.
DIODORUS SICULUS (Diodor Sicilski): Bibliotheca historica. Prir. Ludwig Dindorf. 5 sv. Leipzig 1866—1868.
DIOGENES LAERTIUS: De vitis philosophorum libri X. Cum indice rerum. 2 sv. Tauchnitz, Leipzig 1895.
DREYFUSS, J.: Adam und Eva nach der Auffassung des Midrasch. Strassburg 1894.

ECKHART, MEISTER: Vidi Mistici, Njemački
EISENSTEIN, Jehuda David: Ozar Midraschim. 2. izd. New York 1928.
EISLER, Robert: Orpheus the Fisher. London 1921.
ELEAZAR, ABRAHAM: Vidi ABRAHAM ELEAZAR.
[ELIEZER BEN HYRCANUS:] Pirkê de Rabbi Eliezer. Prev. i prir. Gerald Friedlander. London i New York 1916.
EMERSON, Ralph Waldo: Essays: First series. Complete Works, Centenary Edition, II. Boston i New York 1903.
Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart. Ur. Jakob Klatzkin. 15 sv. Berlin 1928 i d.
Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ur. James Hastings. 13 sv. Edinburg 1908—1926.
EPIPHANIUS: [Panarium] Contra octoginta haereses opus quod inscribitur Panarium sive Arcula. Migne P. G. XLI col. 173—XLII col. 832.
Ezra, 4. knjiga: Vidi Apokrifi i pseudoepigrafi.
Epitheta deorum: Vidi BRUCHMANN.
EUCHERIUS LUGDUNENSIS (Euherije Lionski): Formularium spiritalis intelligentiae ad Uranium. Lib. I. Migne P. L. L col. 727—772.
EUZEBIJE ALEKSANDRIJSKI: Vidi Cumont.
EUZEBIJE iz Cezareje: Evangelica praeparatio. Migne P. G. XXI col. 853—864.
EVOLA, J[ulius]: La Tradizione ermetica. Bari 1931.

FECHNER, Gustav Theodor: Elemente der Psychophysik. 2 sv. 2 izd. Leipzig 1899.
FERGUSON, John: Bibliotheca chemica. 2 sv. Glasgow 1906.
— Vidi Mythology of all races.
FICINUS, Marsilius: Auctores Platonici. Venecija 1497.
FIERZ-DAVID, Linda: Der Liebestraum des Poliphilo. Ein Beitrag zur Psychologie der Renaissance und der Moderne. Rhein Verlag, Zürich 1947.
FIGULUS, Benedictus (Benedict Torpfer): Rosarium novum olympicum et benedictum. Basel 1608.

FILOSTRAT: In Honour of Apollonius of Tyana. Prijevod. 2. sv. Oxford 1912.
FIRMICUS MATERNUS JULIUS: Liber de errore profanarum religionum. (Corpus criptorum ecclesiasticorum Latinorum II) Beč 1867. Vidi i Migne P. L. XII col. 918—1050.
FLAMEL, Nicolas: Vidi Kodeksi i rukopisi
FLAUBERT, Gustave: La Tentation de Saint Antoine. Pariz 1874.
FLEISCHER, Heinrich [ur.]: Hermes Trismegistus an die menschliche Seele. Arapski i njemački. Leipzig 1870.
FOCIJE: Bibliotheca. Prir. J. Bekker. 2. sv. 1824/25.
FÖRSTER, Max: Adams Erschaffung und Namengebung. Ein lateinisches Fragment des s. g. slawischen Henoch. U: *Archiv für Religionswissenschaft* XI (Leipzig 1908) str. 477—529.
FOUCART, Paul François: Les Mystères d'Eleusis. Pariz 1914.
FRANCK, Adolphe: Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer. Übersetzung aus dem Französischen. Leipzig 1844.
FRANZ, Marie-Louise von [ur.]: Vidi Aurora consurgens.
FROBENIUS, Leo: Das Zeitalter des Sonnengottes. Berlin 1904.

GAUGLER, Ernst: Das Spätjudentum. U: Mensch und Gottheit in den Religionen. Kulturhistorische Vorlesung. Verlag der akademischen Buchhandlung, Bern-Leipzig 1942.
GEBER (Arabs): Vidi *(A)* ALCHEMIA, DE, I.
Geheime Figuren der Rosenkreuzer aus dem 16ten und 17ten Jahrhundert. 2 sv. Altona 1785/88.
GOETHE, Johann Wolfgang von: Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand. 31 sv. Cotta Stuttgart 1827—1834:
— Dichtung und Wahrheit. Sv. XXIV—XXVI i XLVIII.
— Faust. Erster Theil. Sv. XII; Zweyter Theil. Sv. XLI.
GOLDSCHMIDT, Lazarus [ur.]: Der babylonische Talmud. 12 sv. Berlin 1929 do 1936.
GOURMONT, Rémy de: Le Latin mystique. Les poètes de l'antiphonaire et la symbolique au moyen âge. 2. izd. Pariz 1922.
GRENFELL, Bernhard P., i Arthur HUNT [ur.]: New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel. New York, London, Toronto, Melbourne i Bombay 1904.
GUILLAUME DE DIGULLEVILLE: Vidi DELACOTTE.

HAENDLER, Otto: Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen. 2. izd. Alfred Töpelmann, Berlin 1949.
HALL, Manly Palmer: Codex Rosae Crucis. Los Angeles 1938.
HAMBRUCH, Paul: Vidi Südseemärchen.
HAMMER, Josef de: Mémoire sur deux coffrets gnostiques du moyen âge. Pariz 1832.
HARNACK, Adolf von: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 sv. 5. izd. Tübingen 1931.
HASTINGS, James: Vidi Encyclopaedia of Religion and Ethics.
HAUCK, Albert: Vidi Realencyclopädie für protestantische Theologie itd.
HEGEMONIUS: Acta Archelai. Prir. Charles Henry Beeson. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte) Leipzig 1906.

HENNING, Walter: Ein manichäisches Henochbuch. U: *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse* (Berlin 1934) str. 27—35.
Henoh: Vidi Apokrifi
— Vidi HENNING.
HERMO TRISMEGIST: An die menschliche Seele: Vidi FLEISCHER.
— Tractatus vere aureus, de lapidis philosophici secreto... cum scholiis Dominici Gnosii. [*Tractatus aureus*] 1610.
Hermetica. Prir. Walter Scott. 4 sv. Oxford 1924—1936.
HERODOT: Historiarum libri IX. Prir. H. R. Dietsch i H. Kallenberg. 2 sv. Leipzig 1899/1901.
HERRMANN, Paul: Nordische Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung. 2. izd. Leipzig 1903.
HESIOD: Theogonie. U: Werke, verdeutscht in Versmaß der Urschrift von Eduard Eyth. 4. izd. Langenscheidt, Berlin i Stuttgart 1855—1911.
HIPOLIT: Elenchos [= Refutatio omnium haeresium]. Prir. Paul Wendland. (Die griechischen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte) Leipzig 1916.
HOLMYARD, Eric John: Vidi ABU'L-QASIM.
HOLTZMANN, Adolf: Vidi Indische Sagen.
HOMER: Werke. Prev. Johann Heinrich Voss. 2 sv. Stuttgart i Tübingen 1842.
HONORIJE Autunski: Speculum de mysteriis ecclesiae. Migne, P. L. CLXXII col. 807—1108.
HORTULANUS: Vidi *(A)* ALCHEMIA, DE, III.
— Vidi RUSKA, Julius: Tabula Smaragdina [str. 180 i d.].

IAMBLICHUS: De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum. Venecija 1491.
IGNACIJE LOYOLA: Geistliche Übungen. Prev. Alfred Feder, ur. Emmerich Raitz von Frentz. Freiburg i. Br. 1939.
Indische Sagen. Prev. Adolf Holtzmann, prir. M. Winternitz. Jena 1921.
IRENEJ (lionski biskup): Contra omnes haereses libri quinque. Prir. J. E. Grabe. London 1702.
ISIDOR Seviljski: Liber etymologiarum. Basel 1489.
Isis. International Review devoted to the History of Science and Civilisation XVIII (Bruges 1932). [Wei Po-Yang str. 210—289]

JOSEPH BEN GORION: Vidi Sagen, Die, der Juden.
JOSIP FLAVIJE: Des Fürtrefflichen Jüdischen Geshicht-Schreibers F' J' Sämmtliche Wercke, als zwanzig Bücher von den alten Jüdischen Geschichten [Antiquitates Judaicae]. Tübingen 1735.
JUBINAL, Achille: Vidi Légende, La, latine.
JUNG, Carl Gustav*: Die transzendente Funktion. Napisano 1916, prvi put objavljeno u: Geist und Werk. Rhein Verlag, Zürich 1958 [Ges. Werke VIII 1967)]
— Psychologische Typen. Rascher, Zürich 1921. Nova izdanja 1925, 1930, 1937, 1940, 1942, 1947. i 1950. [Ges. Werke VI (1960 i 1967)]
— Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Reichl, Darmstadt 1928. Nova izdanja Rascher, Zürich 1933, 1935, 1939, 1945, 1950, 1960. i 1966. (Paperback). [Ges. Werke VII (1964)]

* U ovoj knjizi navedena djela, kronološki.

— Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie. U: Wirklichkeit der Seele. (Psychologische Abhandlungen IV) Rascher, Zürich 1934. Nova izdanja 1939, 1947. i 1969. (Paperback). [Ovaj sastavak u: Ges. Werke VIII (1967).]
— Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten. U: *Eranos Jahrbuch* II (1934). Rhein Verlag, Zürich 1935. Novo izdanje u: Von den Wurzeln des Bewußtseins. (Psychologische Abhandlungen IX) Rascher, Zürich 1954. [Ovaj sastavak u: Ges. Werke IX/1.]
— Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos. U: *Eranos Jahrbuch* V (1937). Rhein Verlag, Zürich 1938. Prošir. novo izd. u: Von den Wurzeln des Rewußtseins. (Psychologische Abhandlungen IX) Rascher, Zürich 1954. [Ovaj sastavak u: Werke XIII.]
— Die verschiedenen Aspekte der Wiedergeburt. U: *Eranos Jahrbuch* VII (1939). Rhein Verlag, Zürich 1940. Erweiterte Neuasgabe »Ueber Wiedergeburt« U: Gestaltungen des Unbewußten. (Psychologische Abhandlungen VII) Rascher, Zürich 1950. [Ovaj sastavak u: Ges. Werke IX/1.]
— Psychologie und Religion. Die Terry Lectures 1937, gehalten an der Yale University. Rascher, Zürich 1940. Nova izdanja 1942, 1947, 1961. i 1962 (Paperback). [Ges. Werke XI (1963)]
— Das Wandlungssymbol in der Messe. U: *Eranos Jahrbuch* VIII (1940/41). Rhein Verlag, Zürich 1942. Prošir. novo izd. u: Von den Wurzeln des Bewußtseins. (Psychologische Abhandlungen IX) Rascher, Zürich 1954. [Ges. Werke XI (1963)]
— Paracelsica. Zwei Vorlesungen über den Arzt und Philosophen Theophrastus. Rascher. Zürich 1942. [»Paracelsus als geistige Erscheinung« u: Ges. Werke XIII; »Paracelsus als Arzt« u: Ges. Werke XV (1971).]
— Der Geist Mercurius. U: *Eranos Jahrbuch* IX (1942). Rhein Verlag, Zürich 1943. Prošir. novo izd. u: Symbolik des Geistes. (Psychologische Abhandlungen VI) Rascher, Zürich 1948. i 1953 [Ges. Werke XIII].
— Die Psychologie der Übertragung. Erläutert an Hand einer alchemistischen Bilderserie, für Ärzte und praktische Psychologen. Rascher, Zürich 1946 [Ges. Werke XVI (1958)].
— Über Mandalasymbolik. U: Gestaltungen des Unbewußten. (Psychologische Abhandlungen VII) Rascher, Zürich 1950 [Ges. Werke IX/1].
— Das göttliche Kind. U: JUNG, C. G., i Karl KERÉNYI. Vidi tamo.
— Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. 4., prerađeno izdanje »Wandlungen und Symbole der Libido« (1912). Rascher, Zürich 1952 [Ges. Werke XII].
— Mysterium Coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie. Unter Mitarbeit von Marie-Louise von Franz. (Vidi ovu) 2 (3) sv. Rascher, Zürich 1955. [sv. I i II kao Ges. Werke XIV/1 i 2 (1968).]
— i Karl KERÉNYI: Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind/Das göttliche Mädchen. Rhein Verlag, Zürich 1951. [JUNGS Beiträge in: Ges. Werke IX/1.]
— Vidi WILHELM: Das Geheimnis der Goldenen Blüte.

KAUTZSCH, E.: Vidi Apokrifi te Pseudoepigrafi

KERÉNYI, Karoly [Karl]: Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Tübingen 1927.
— Vidi JUNG.

KHUNRATH, Heinrich: Amphitheatrum sapientiae aeternae solius verae itd. Hanau 1609.
— Von hylealischen, das ist, pri-materialischen catholischen oder algemeinem natürlichen Chaos. Magdeburg 1597.

KLEMENT ALEKSANDRIJSKI: Stromata. Migne P. G. VIII col. 685 — IX col. 602.

KLEMENT I (papa): Homilia II. Migne P. G. II col. 77—112.

Kodeksi i rukopisi:
Küsnacht (Zürich). Knjižnica C. G. Junga. Rukopis »Figurarum aegyptiorum secretarum«. Vjerojatno iz 18. st.
München. Staatsbibliothek. Codex Germanicus 598. »Das Buch der Heiligen Dreifaltigkeit und Beschreibung der Heimlichkeit von Veränderung der Metallen.« 1420.
Pariz. Bibliothèque de l'Arsenal. Rukopis 973. »Explication des figures hiérogliphiques des Egyptiens . . .« 18. st.
Pariz. Bibliothèque Nationale. Rukopis Latin 14006. »Aurora consurgens«. 15. st.
— Rukopis Français 14765. Abraham le Juif: »Livre des figures hiérogliphiques«. 18. st. (Sadrži i »Alchimie de Flamel, écritte en chiffres en 12 clefs . . . par Denis Molinier« ili »Pratique« [str. 294]
Zürich. Zentralbibliothek. Codex Rhenoviensis 172 (iz samostana Rheinau). 15.

KNORR VON ROSENROTH, Christian [ur.]: Kabbala denudata seu Doctrina Hebraeorum. 2. sv. Sulzbach i Frankfurt 1677/84.

KNUCHEL, Eduard Fritz: Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch. (Schriften der Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde XV) Basel 1919.

KOPP, Hermann: Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit. 2 sv. Heidelberg 1886.

Koran, Der. Aus dem Arabischen wortgetreu übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen von L. Ullmann. 4. izd. Bielefeld 1857.

KRAMP, Josef: Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie. Regensburg 1924.

[KTEZIJA:] Relicta fragmenta ex Ctesiae Indicis in Ctesiae Cnidii operum reliquiae. Prir. Bähr, 1824.

LAKTANCIJE FIRMIJAN: Opera omnia. Prir. Samuel Brandt i Georg Laubmann. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum) 3 sv. Beč 1890—1897.

LANG, Joseph Bernhard: Hat ein Gott die Welt erschaffen? Francke, Bern 1942.

Légende, La, latine de S. Brandaines avec une traduction inédite en prose et en poésie romanes, publiée par Achille Jubinal, d'après les manuscrits de la bibliothèque du Roi, remontant aux XIe, XIIe et XIIIe siècles. Pariz 1836.

LEISEGANG, Hans: Die Gnosis. Leipzig 1924.
— Der heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen. Leipzig 1919.

Lexikon, Ausführliches, der griechischen und römischen Mythologie. Prir. W. H. Roscher i dr. 11 sv. Leipzig 1884—1890.

LIBAVIUS, Andreas: Alchymia . . . recognita, emendata, et aucta. Frankfurt am Main 1606.

LIPPMANN, Edmund O. von: Entstehung und Ausbreitung der Alchemie. 3 sv. Berlin 1919—1954.

Liturgisches Handlexikon. Regensburg 1924.

LU-CH'IANG-WU: Vidi *Isis*

LÜDER, Heinrich: Die Sage von Rsyaśrnga. U: *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philosophisch-historische Klasse, aus dem Jahre 1897/1* (Göttingen 1897) str. 87—135.

LYDUS, Ioannes: De mensibus. Prir. Richard Wünsch. Leipzig 1898.

McCRINDLE, John Watson [ur.]: The Christian Topography of Cosmos, an Egyptian Monk. London 1897.

MAJER, Michael(is): De circulo physico, quadrato, hoc est auro itd. Oppenheim 1616.

— Secretioris naturae secretorum scrutinium chymicum [*Scrutinium chymicum*]. Frankfurt a. M. 1687.

— Symbola aureae mensae duodecim nationum. Frankfurt a. M. 1617.

— Viatorium, hoc est, De montibus planetarum septem seu metallorum. Rouen 1651.

MAIURI, Amadeo: La Villa dei misteri. 2 sv. Rim 1931.

MANGET(US) Jo. Jacobus: Vidi *(A)* BIBLIOTHECA CHEMICA CURIOSA.

MASPERO, Gaston Camille Charles: Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes. 7 sv. Pariz 1893—1913.

MELITON VON SARDES: Vidi CUMONT.

MEYRINK Gustav: Der Golem. Roman. Leipzig 1915.

— [ur.] Thomas von Aquin: Abhandlung über den Stein der Weisen. München 1925.

Midrasch Tehillim: Vidi BUBER.

MIGNE, Jacques Paul: Dictionnaire des sciences occultes. 2 sv. Pariz 1846/48.

— [ur.] Patrologiae cursus completus:
Patrologia Latina [P. L.]. 221 sv. Pariz 1844—1864.
Patrologia Graeca [P. G.]. 166 sv. Pariz 1857—1866.

MYLIUS, Johann Daniel: Philosophia reformata continens libros binos. Frankfurt 1622.

Mystiker, Deutsche, des 14. Jahrhunderts. Prir. Franz Pfeiffer. 2 sv. Leipzig 1845/57.

Mythology of all Races. Prir. John Arnott McCulloch. Sv. VIII FERGUSON, John, i Masaharu ANESAKI: Chinese and Japanese Mythology. London i Boston 1928.

NAZARI, Giovanni Battista: Della Tramutazione metallica sogni tre. Brescia 1599.

NIERENSTEIN, M., i P. F. CHAPMAN: Enquiry into the Authorship of the *Ordinall of Alchemy*. U: *Isis* XVIII/3 (Bruges, Oktober 1932) str. 290—321.

NIETZSCHE, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Werke VI. Leipzig 1901.

Nilus (Sanctus): Anonymi vita S. Nili. Migne P. G. CXX col. 9—166.

NORTON, Thomas: The Ordinall of Alchemy. A facsimile reproduction of the Theatrum chemicum Britannicum with annotations by Elias Ashmole. Prir. Erich John Holmyard. London 1928.

OPPENHEIM, Gustav: Fabula Josephi et Asenathae apokrypha itd. Berlin 1886.

ORIGEN: Homiliae in Ieremiam. Migne P. G. XIII col. 255—544.

Pahlavi Texts: Vidi WEST.

Pandora, das ist die edlest Grab Gottes itd. Prir. H. Reusner. Basel [1588].

Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri, prir. i prev. Karl Preisendanz i dr. 2 sv. Berlin 1928/31.

PARACELSUS (Theophrastus Bombastus von Hohenheim): Bücher und Schrifften. Prir. Iohannes Huser. 2 sv. Basel 1589/91.

— Sämtliche Werke. Prir. Karl Sudhoff i Wilhelm Matthiesen. 15 sv. München Berlin 1922—1935.

— Das Buch Azoth seu De ligno vitae. Huser II i Sudhoff XIV, str. 547 i d.

— De vita longa. Sudhoff III, str. 247 i d.

— Ein ander Erklärung der gantzen Astronomie, Huser II i Sudhoff XII, str. 447 i d.

— Philosophia ad Athenienses. Sudhoff XIII, str. 387 i d.

— Theoretica schemata seu Typi. Huser I. str. 670—682.

PETRIĆ (PETRIS) Frane: Nova de universis philosophia. Venecija 1593.

[PETRONIJE (TIT ARBITER)]: P'ii satyrae et liber Priapeorum. Prir. F. Buecheler, Berlin 1882.

PFEIFFER: Vidi Mystiker, Deutsche.

PHILALETHES, Eirenaeus: Erklärung der Hermetisch poetischen Werke Herrn Georgii Riplaei. Prijevod Hamburg 1741.

PHILO IUDAEUS (Alexandrinus): Opera quae supersunt. Prir. Leop. Cohn i Paul Wendland. 7 sv. Berlin 1896—1926.

Physiologus: Vidi SBORDONE.

PICINELLUS (Picinello), Philippus: Mundus symbolicus. Köln 1681.

Pirkê de Rabbi Eliezer: Vidi ELIEZER BEN HYRCANUS.

Pistis Sophia. Deutsche Ausgabe von Carl Schmidt. Leipzig 1925.

PITRA, Giovanni Battista [ur.]: Analecta sacra spicilegio Solesmensi praeparata. 8 sv. Pariz 1876—1891.

PLATON: Sämmtliche Werke. Prev. Hieronymus Müller, mit Einleitungen, begleitet von Karl Steinhart. 8 sv. (VII 1,2) Leipzig 1850—1866. [»Phaedros« i »Philebos« sv. IV, »Timaeos« sv. VI.]

PLATON (pseud).: Vidi *(A)* THEATRUM CHEMICUM [V/XXVII].

PLINIJE Secundus C.: Naturalis historiae libri XXXVII. Rec. Car. Mayhoff. 6 sv. Leipzig 1875—1906. Deutsch: Die Naturgeschichte des P'S'C'. Prir. G. C. Wittstein. 6 sv. Leipzig 1881/82.

PLOTIN: Opera. Prir. Paul Henry i Hans Rudolf Schwyzer. 2 sv. Pariz 1951. [sv. I: Porphyrii Vita Plotini]

PORFIRIJE: Vidi PLOTIN

PREISENDANZ, Karl [ur.]: Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberapyri. 2 sv. Leipzig 1928/31.

PREUSCHEN, Erwin [ur.]: Antilegomena. Die Reste der außerkanonischen und urchristlichen Überlieferungen. Giessen 1901.

PRISCILLIANUS: [Opera] Priscilliani quae supersunt. Prir. Georg Schepss. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum XVIII) Beč 1889.

PRZYWARA, Erich: Deus semper maior. Theologie der Exerzitien. 3 sv. Freiburg i. Br. 1938—1940.

PUECH, Henri-Charles: Der Begriff der Erlösung im Manichäismus. U: *Eranos Jahrbuch* 1936. Zürich 1937.

RABANUS MAURUS: Allegoriae in Sacram Scripturam. Migne P. L. XCII col. 849—1088.

REITZENSTEIN, Richard: Alchemistische Lehrschriften und Märchen bei den Arabern. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XIX/2) Giessen 1923.
— Die hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig i Berlin 1910.
— Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig 1904.

REUSNER, Hieronymus: Vidi Pandora.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Prir. Albert Hauck. 3. izd. 24. sv. Leipzig 1896—1913.

RHENANUS, Johannes: Solis e pueto emergentis sive dissertationis chymotechnicae libri tres. Frankfurt a. M. 1613.
— [ur.] Harmoniae imperscrutabilis chymico-philosophicae decades duae. Frankfurt a. M. [Sadrži jedan tekst iz *Aurora consurgens* u Decas II, str. 175 i d.]

RIPLAEUS, Georgius (Sir George Ripley): Chymische Schriften. Erfurt 1624.
— Opera omnia chemica quotquot hactenus visa sunt. Kassel 1649.
— Vidi *(A)* BIBLIOTHECA CHEMICA CURIOSA.
— Vidi *(A)* THEATRUM CHEMICUM BRITANNICUM.

ROSCHER, Wilhelm Heinrich: Vidi Lexikon, Ausführliches.
— Hermes der Windgott. Leipzig 1878.

ROSENCREUTZ, Christian: Chymische Hochzeit. Straßburg 1616.

RULAND(US), Martin: Lexicon alchemiae sive dictionarium alchemisticum. Frankfurt 1612.

RUPERTUS (Sanctus): De trinitate et operibus eius. Migne P. L. CLXVII col. 199—1828.

RUPESCISSA, Joannes de: La Vertu et la propriété de la quintessence. Lyon 1581.

RUSKA, Julius: Die siebzig Bücher des Gābir ibn Hajjân. U: Studien zur Geschichte der Chemie. Festgabe Edmund O. von Lippmann zum siebzigsten Geburtstage. Ur. Julius Ruska. Berlin 1927.
— Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur. Heidelberg 1926.
— Turba Philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie. Berlin 1931.
— Die Vision des Arisleus. U: Historische Studien und Skizzen zu Natur- und Heilwissenschaft. Festgabe Georg Sticker... zum siebzigsten Geburstage. Ur. Karl Sudhoff.

Sagen, Die, der Juden. Gesammelt und revidiert von M. J. bin Gorion. Prev. R. Ramberg-Berdyczewski. Ur. Rahel i Emanuel bin Gorion [R. i E. Berdyczewski]. 5 sv. Frankfurt a. M. 1913—1927.

SALZER, Anselm: Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnen-Poesie des Mittelalters. Linz 1893.

SBORDONE, F. [ur..]: Physiologus. Milano, Genova, Rim, Napulj 1936.

SCHEFTELOWITZ, Isidor: Das Hörnermotiv in den Religionen. U: *Archiv für Religionswissenschaft* XV (Leipzig 1912) str. 451—487.

SCHMIDT, Carl [ur.]: Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus herausgegeben. (Texte und Untersuchungen der altchristlichen Literatur VIII) Leipzig 1892.

SCHMIEDER, Karl Christoph: Geschichte der Alchemie. Halle 1832.

SCHRADER, Eberhard: Die Vorstellung vom μονόκερως und ihr Ursprung. U: *Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin 1892) str. 573—581

SCHULTZ, Wolfgang: Dokumente der Gnosis. Jena 1910.

SCOTT, Walter [ur.]: Hermetica. Oxford 1924—1936.

[SENIOR (Zadith filius Hamuel)]: De chemia Senioris antiquissimi philosophi libellus. Undatierter Druck [Frankfurt a. M. 1566?]. Vidi i *(A)* BIBLIOTHECA CHEMICA CURIOSA, XI.
— Tabula chymica. U: Philosophiae chymicae IV. vetustissima scripta. Frankfurt a. M. 1605.

SENIOR ADOLPHUS: Azoth, sive Aureliae occultae philosophorum itd. Frankfurt a. M. 1613.

Shatapatha-Brahmana. Part I, Books I and II. Edited and translated by Julius Eggeling. (Sacred Books of the East XII) Oxford 1882.

SILBERER, Herbert: Probleme der Mystik und ihrer Symbolik. Wien i Leipzig 1914.

SPITTELER, Carl: Prometheus und Epimetheus. Ein Gleichnis. Jena 1923.

Splendor Solis: Vidi *(A)* AUREUM VELLUS I (Trismosin).

STAPLETON, H. E., i M. Hidayat HUSAIN: Muhammad bin Umail: His Date, Writings and Place in Alchemical History. U: *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* XII (Calcuta 1933).

STEEB(US), Johann Christoph: Coelum Sephiroticum Hebraeorum. Mainz 1679.

STEINSCHNEIDER, Moritz: Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts. U: *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse,* 149 i 151. 2 dijela, Beč 1904/05.

STICKER, Georg: Vidi RUSKA.

Südseemärchen. Prir. Paul Hambruch. (Märchen der Weltliteratur) Jena 1916.

Tabula Smaragdina: Vidi RUSKA.

Talmud, Der babylonische. Hebräisch und deutsch. Mit Einschluß der vollständigen Misnah prir. Lazarus Goldschmidt. 9 sv. Leipzig i Den Haag 1899—1935.

TAYLOR, F. Sherwood: A Survey of Greek Alchemy. U: *Journal of Hellenic Studies* L (London 1930) str. 109—139.

TERTULIJAN Quintus Septimius Clemens: Apologeticus adversus Gentes pro Christianis. Migne P. L. I col. 257—536.
— De carne Christi. Migne P. L. II col. 151—792.
— Liber adversus Iudaeos. Migne P. L. II col. 595—642.

TOMA AKVINSKI: Vidi Aurora consurgens.
— Vidi MEYRINK.

Tractatus aureus: Vidi HERMO TRISMEGIST.

TRISMOSIN, Salomon: Vidi *(A)* AUREUM VELLUS.

Turba philosophorum: Vidi *(A)* THEATRUM CHEMICUM, XXIV, i ARTIS AURIFERAE, I, te BIBLIOTHECA CHEMICA CURIOSA, III.
— Vidi RUSKA.

Ts'i-yüan. (Chinesisches Lexikon) 26. izd. Shanghai 1930.

Upanishads, The. Parts I, II. Prir. Max Müller. (Sacred Books of the East I, XV) Oxford 1879, 1884. [Sadrže Brihadaranyaka i Chhandogya Upanišade.]

VALENTINUS, Basilius: Chymische Schriften all itd. Hamburg 1700.

VALLI, Luigi: Die Geheimsprache Dantes und der Fedeli d'Amore. U: *Europäische Revue* VI/1 (Berlin, siječanj-lipanj 1930) str. 92—112.

Vedic Hymns. Part I: Hymns to Maruts. Part II: Hymns to Agni. Translated by F. Max Müller and Hermann Oldenberg. (Sacred Books of the East XXXII, XLVI) Oxford 1891, 1897.

GVENTURA, Laurentius: De ratione conficiendi lapidis philosophici. Basel 1571.

VERGILIJE (Publius Vergilius Maro): Aeneis Buch VI. Erklärt von Eduard Norden. 2. izd. (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern) Leipzig-Berlin 1916.

VOLLERS, Karl: Chidher. U: *Archiv für Religionswissenschaft* XII (Leipzig 1909) str. 234—284.

WAITE, Arthur Edward: The Secret Tradition in Alchemy. Its development and Records. London 1926.

Wasserstein der Weysen, das ist, Ein chymisch Tractätlein. Frankfurt a. M. 1619.

WEI PO-YANG: Vidi *Isis*.

WESSELY, Carl: Griechische Zauberpapyrus von Paris und London. U: *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Classe* XXXVI (Beč 1888) 2, 27—208.

WEST, Edward William [ur.]: Pahlavi Texts. (Sacred Books of the East V) Oxford 1880. (Sadrži Bundahis.)

WILHELM, Richard: Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch. Mit einem europäischen Kommentar von C. G. Jung. Dorn Verlag, München. Novo izd. Rascher, Zürich 1938. Nova izdanja 1939, 1944, 1948. i 1957. [JUNGS Beitrag in Ges. Werke XI (1963)]

— Kung-Tse, Leben und Werk. (Frommanns Klassiker der Philosophie XXV) Stuttgart 1925.

WILKEN, Ulrich: Urkunden der Ptolemäerzeit. Berlin 1927.

WIRTH, Albrecht: Aus orientalischen Chroniken. Frankfurt a. M. 1894.

WOLFF, Toni. Einführung in die Grundlagen der komplexen Psychologie. U: Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie. Festschrift zum 60 Geburtstag von C. G. Jung. Berlin 1935.

WOLFRAM VON ESCHENBACH: Parsifal und Titurel. Prir. Karl Bartsch. (Deutsche Classiker des Mittelalters IX—XI) 3 sv. Leipzig 1875—1877.

WOODROFFE, Sir John George: Shakti and Shakta. Madras 1920.

ZADITH SENIOR: Vidi [SENIOR].

ZELLER, Eduard: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. 3 sv. Tübingen 1856.

ZIMMER, Heinrich: Kunstform und Yoga im indischen Kultbild. Berlin 1926.

ZÖCKLER Otto: Probabilismus. Vidi Realencyklopädie [XVI str. 66 i d.]

ZUNZ, Leopold: Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Berlin 1932. [Prvi put objavljeno 1832.]

KAZALO IMENA

S obzirom na poseban značaj ovoga djela, ne pravi se razlika između povijesnih i legendarnih osoba, odnosno između pravih imena i pseudonima, a brojna imena nalaze se i u kazalu pojmova.

KAZALO TEKSTOVA

JUNG I ALKEMIJA

U svome obimnom i bogatom opusu stvaranja švicarski psihijatar i psiholog Carl Gustav Jung (1875—1961), amplificirajući svoju metodu ispitivanja i liječenja psihički zdravog i psihički oboljelog čovjeka, tražio je analogije neobičnom duševnom svijetu zdravih i bolesnih ljudi koje je susreo u toku svoga dugog života. Između 1918. i 1926. godine ozbiljno je izučavao gnosticizam koji ga je s jedne strane privlačio jer je u njemu nazirao praslike čovjekovog nesvjesnog, očevidno tijesno kontaminirane sa svijetom ljudskih nagona, s druge strane ga je odbijao jer nije mogao ničim ispuniti prazninu koja je zjapila između svijeta gnoze i sadašnjeg vremena. Tek kada je u svojim daljnjim istraživanjima prošlosti (mitologije, religije, neoplatonovske filozofije) naišao na tajanstveno i u prvi mah potpuno nerazumljivo područje srednjovjekovne alkemije, Jungu se otvorio novi put ne samo u razumijevanju ljudske psihe, već i u popunjavanju one praznine između gnosticizma i suvremene psihologije koja mu je smetala i koju prije toga nije znao kako da ispuni. Alkemija je uspostavila izgubljeni kontinuitet između prošlosti i sadašnjosti. Jednom zaronivši u fascinantan i zagonetan svijet alkemije i alkemičara, Jung nije htio da izađe iz ovog svijeta idućih nekoliko godina, baveći se strasno dešifriranjem svijeta simbola prošlosti, otkrivajući sve više i bolje u tome neobičnom svijetu dubok smisao i svrhu neobičnih alkemijskih operacija.

Čudna mješavina misticizma, magije i arhaične nauke, savršeno nebitno da li je egipatskog ili helenskog, aleksandrijskog, kineskog ili indijskog porijekla, alkemija se vjekovima prenosila od jednog naroda do drugog, ušla najzad s Arabljanima u srednjovjekovnu Evropu, imala za adepte i tako poznate velikane duha kao što su bili Albertus Magnus, Roger Bacon, Theophrastus Paracelsus, da bi u neobičnom laboratoriju Jungovog duha doživjela svoj neočekivani preporod i prvo svoje prihvatljivo objašnjenje.

Valja reći da su značajne misli o alkemiji, kao unutrašnjem aktu čovjeka na preobražavanju sebe, prije Junga izrekli Luther, Böhme, Goethe, u naše doba još i W. B. Yeats.

Prirodnofilozofska osnova alkemije imala je svoje korijene ne samo, kako se prenaglašava, u primitivnoj magiji ranog čovjeka, već i u najstarijoj predsokratovskoj prirodnoj filozofiji, koja je već znala za pojam *prima materia*, kao i za četiri elementa. Predodžba preobražaja i oplemenjivanja materije, međutim, nije bila poznata ni kod jonskih filozofa, ni kod Aristotela. Ona se počela razvijati u alkemiji tek u ranom kršćanstvu, i to pod utjecajem gnostičke kozmogonije, neoplatonizma i neopitagoreizma (Zosimos iz Panopolisa, III vijek).

Zanimljivo je i mišljenje Jacquesa Bergiera*, po kome bi alkemija mogla predstavljati jedan od najbitnijih ostataka jedne nauke, jedne tehnike i jedne filozofije, koje su sve pripadale nekoj iščezloj civilizaciji.

Sve ono što je Jungu nedostajalo u protestantsko-judejskom svijetu njegovog evropskog obrazovanja, uključujući njegov prelomni susret sa Sigmundom Freudom, a što je Jung počeo sam u sebi otkrivati preko snova i aktivne imaginacije, mitologije i historije religija, sada je mogao naći u svijetu srednjovjekovne alkemije. Promatrajući, površno i na spoljašnji način, alkemičarsko traganje za čistim zlatom, do koga je trebalo stići brojnim transformacijama neplemenitih metala u alkemijskoj retorti, izgledalo je besmisleno ili kao posljednji pokušaj poganske magije da sebe održi budnom i da na ovaj način pruži otpor učenju i praksi službene crkve. Jung je, međutim, otkrio pravu prirodu alkemijskog procesa.

Oprezno i lagano hodajući po mraku alkemičarskih spisa, počinjući svoje studije od *Artis Auriferae*, jedne stare zbirke od preko dvadeset latinskih traktata, koja se prvi put pojavila u Baselu 1593. godine, Jungu se polako sve više otkrivao pravi smisao hermetički zatvorene alkemije, tako da se najzad usudio, i to tek 1935. i 1936. godine, da izađe pred javnost s predavanjima i publikacijama koje su daljnjim, intenzivnim radovima iz ove oblasti, uobličile Jungovu knjigu *Psihologija i alkemija*, koja se pojavila 1944. godine, a doživjela je do danas više izdanja i prevedena je na nekoliko poznatijih evropskih jezika.

Osnovne misli od kojih je Jung pošao analizirajući alkemijske rukopise jesu dvije činjenice. Prva je da je za alkemičara materija bila još tajna i druga, da se u svakom suočavanju čovjeka s nepoznatim pokazuje nesvjesno. Pravilo je da se psihički sadržaji o kojima se do tada ništa nije znalo, pojavljuju kao slike i projiciraju se u nepoznato, oživljavajući ga i čineći shvatljivijim. Upravo se ovo isto dešavalo i alkemičarima. Ono što su oni doživljavali

---

* Žak Beržije, Alhemija kao primer, Delo. br. 8—9, 1974, Beograd.

kao svojstva materije, bili su u stvari često sadržaji njihovog nesvjesnog; i psihički procesi koji su im se za vrijeme rada u laboratoriju dešavali, učinili su im se kao osobenosti kemijskih procesa pretvaranja jedne materije u drugu. Alkemičarsko očekivanje da iz materije načine filozofsko zlato ili »kamen mudrosti«, mogu se, doduše, objasniti i kao iluzije prouzrokovane projekcijom, ali ono je mnogo više projekcija individuacijskog procesa u kemijska događanja.

Možda najzanimljivije od svega, kada je riječ o Jungovom istraživanju alkemije i njenih tajni, jest rasvjetljavanje odnosa alkemičara prema materiji. Prije svega materija za alkemičare ni izdaleka nije ono što je za modernu misao danas, ili, predodžba o njoj približava se najsmjelijoj među suvremenim fizičarima. Materija je za alkemičare posuda božanskog duha, ali nosi u sebi neizreciv kvalitet nečeg »*increatum*«, ne-stvorenog, dakle ravnopravnog božanskom principu. I ovaj princip, kao i materija od vječnosti, postoje jedan pored drugog. Ovakvu mistiku materije, u stvari i mistiku duše, mogao je objaviti samo netko tko je bio zahvaćen simboličnim praslikama arhetipske prirode iz oblasti kolektivno nesvjesnog u čovjeku.

Drugo važno otkriće koje je Jung učinio na polju alkemije, približavajući ga ovako svojoj filozofsko-psihološkoj alkemiji modernog doba i modernog čovjeka jest princip ujedinjenja suprotnosti.

Za ovaj princip su znali još alkemičari, jer ga čovjek zapravo nije izmislio, već ga je samo, i prije alkemičara, otkrio na dnu svoje mnogolike duše, aktivnim i smjelim poniranjem u sebe. Ovaj princip alkemičari su nazvali *Mercurius*, a davali su mu i druga imena, kao na primjer: *filius macrocosmi, elixir vitae, deus terrenus*. Ovaj htonični duh osim muških elemenata posjeduje i ženske. U svojoj personifikaciji i slikovitom predstavljanju, iz ovoga razloga, prikazan je uvijek androgino. Treba još obratiti pažnju na to da — osim elementa dobrote i svjetlosti — ovaj je princip u isto vrijeme nosilac elementa zla i mraka.

Duh Merkura, ili duh žive, ovaj *Mercurius duplex* nije samo, po Jungu, paradoksan zbog svojih suprotnosti koje jedinstveno nosi u sebi, kao što su dobro — zlo, muško — žensko, materija — duh, njegovo biće je dublje i njegova paradoksija nepojmljivija: on mora biti shvaćen kao sam simbol nesvjesnog i u njemu su ove imanentne suprotnosti sadržane. Jednom riječi, ono što je nepoznato u psihi i ono što je nepoznato u materiji predstavljaju jednu istu pozadinu svijeta, odnosno cjelinu života; mnogostrukosti našeg unutrašnjeg, kao i spoljašnjeg svijeta počivaju na antinomičkom jedinstvu, koje je isto tako fizičko, kao i psihičko. Mitska slika Merkura koji sa svojim suprotnostima predstavlja, u stvari, »nešto treće«, »neutralnu prirodu« jest tajanstveno, arhe-

tipsko obličje čije je neshvatljivo biće zamišljeno u isto vrijeme kao materija i kao duh. Vjerojatno da je proučavanjem alkemije Jung došao do svoje predodžbe »arhetipa po sebi« koji treba da je, prema Jungu, psihoidne prirode, što znači ne samo psihičke, već i fizičke. On je zaista, kao i duh Merkura u alkemiji, »utriusque capex« (sposoban za oboje). Ovo je izrazio i alkemijski pisac Gerhard Dorneus, spočetka XVII vijeka, upotrebivši izraz *unus mundus* (jedan svijet), koji kada se jednom otkrije adeptu, tj. kada ga ovaj postane svjestan, u njemu je ostvareno dovršavanje *mysterium coniunctionis.*

Mislimo da je u pravu Hans Biedermann* kada piše da postoje dva puta kojima su se kretali alkemičari, a koja se za većinu od nas nikada neće sresti: jedan je mistični, drugi je kemijski. Ali za adepte, bio je to jedinstven put jer su vjerovali da alkemijski postupak obuhvaća istovremeno i procese usavršavanja metala, preobražaj olova u zlato — »Alkemija je nadživljavanje metalurškog bogosluženja koje su u početku prenosila više ili manje tajna društva kovača«** — i procese usavršavanja vlastite ličnosti, preobražaj »olovne« zemaljske nečistoće u stanje »zlatnog« duhovnog savršenstva. I jedan i drugi proces odigravaju se u *posudi;* u kemijsko-alkemijskom procesu u posudi laboratorijske retorte, u onom drugom, unutrašnjem procesu posuda je sam alkemičar. Kakvo značenje i kakav smisao može za nas danas imati nekadašnji »opus« alkemičara?

Već je netko od psihologa rekao da nepoznavanje samog sebe može biti opasno po život. Bavljenje modernom alkemijom danas ne znači ništa drugo nego se posvetiti mučnom i dugotrajnom poslu upoznavanja samog sebe. Upravo ono što je Jung nazvao proces individuacije. U toku ovog procesa omiljena alkemičarska radnja: *Solve et coagula* — rastvori i zgusni (sjedini), odigrava se u intrapersonalnoj, ali u toku moderne psihoterapije i u interpersonalnoj dinamici svjesnog i nesvjesnog života suvremenog inicijanta. I dok je rastvaranje u alkemiji imalo za cilj svođenje materije na »prvu materiju« *(materia prima),* a zgušnjavanje (sjedinjavanje) izgrađivanje nove supstance, u plodnom zbivanju u toku individuacijskog procesa rastvaranje znači slamanje i uništavanje dotadašnjih mentalnih karakteristika i stavova, preživjelih ideja i ideologija, razaranje sadržaja vanjske ljušture ličnosti *(Persona).* Rezultat ovog procesa i za srednjovjekovnog alkemičara, kao i za psihoterapeuta analitičke psihologije Carla Gustava Junga, jest »*nigredo*« (stanje crnoće) koje bi odgovaralo duševnom stanju melankolije.

* Hans Biderman, Alhemija — tajni jezik duše, Delo, br. 8—9, 1974, Beograd.
** Mišel Bitor, Alhemija i njen jezik, Delo, br. 8—9, 1974, Beograd.

Otklanjanje projekcija sa vanjskih stvari, ljudi i događaja i vraćanje istih sebi znači upoznati svoju Sjenku. Svaki susret sa svojom Sjenkom je melankoličan. *Nigredo,* prema H. Biedermannu, odgovara čak prividnoj smrti, koja se često pojavljuje u obredima posvećenja. Alkemičari su često povlačili paralelu između *nigredo*-a i raspela, smrti iz koje je Krist ustao u novi život. Sve ostale faze u kojima upoznajemo u sebi problematiku suprotnosti: muško i žensko, dobro i zlo, gore i dolje, znače poziv ka konačnom ujedinjenju ovih suprotnosti u arhetipskoj formi *hieros-gamos,* »nebesko vjenčanje«. Ovo je poziv hrabrim i smjelim ljudima. Tako je bilo oduvijek, od kada se zna za alkemiju, tako je i danas.

Jung traži od čovjeka i najviše u njemu cijeni vlastito iskustvo. Do njega se može doći samo preko sukoba, padova, melankolije (*nigredo*), ali i neprestane nade u sve uspješnije mirenje suprotnosti i spiralno uzdizanje prema jedinstvu. Ljudsku vjeru ne treba nikada i ničim potcjenjivati, ali ona je često samo nadomjestak za iskustvo. »Sve dok je religija vjera i vanjska forma, a religiozne funkcije nisu postale iskustvo vlastite duše, ništa se bitno nije desilo«, kaže Jung. Evropskim kršćanskim svijetom dvije tisuće godina kruže pogani odjeveni u kršćansko ruho. Pravo kršćanstvo nije još ni počelo. Vječni arhetip jedinstvenog, androginog Krista skriven je na dnu duše čovjeka kao najskuplji biser u školjki. Vrlo je mali broj onih koji do njega dolaze čistom vjerom, vjerom apsurda jednog Tertulijana, na primjer. Većina, ako uopće pokrene kotač individuacije, stiže do ovog arhetipa alkemijskim putem, dugim procesom pretvaranja neplemenitih metala u plemenite. Do »ponovnog rođenja« može se doći, doduše, naglo, mnogo češće, međutim, do »zlata« se dolazi dugim eksperimentiranjem u laboratoriju duše.

Jung nam u svome »Uvodu u religijsko-psihološku problematiku alkemije« već rasvjetljava sve o čemu knjiga *Psihologija i alkemija* govori: o odnosima između individualne simbolike u snovima i srednjovjekovne alkemije (ovamo spadaju inicijalni snovi i simbolika mandale), kao i o predodžbama izbavljenja u alkemiji. U trećem dijelu naročito privlači svojom originalnošću poglavlje »Usporedba lapis-Krist«. Ono sadrži, prema Anieli Jaffé ključ za razumijevanje alkemičarske religioznosti i njihov odnos prema kršćanstvu. Ovo je Jung pokazao na analogijama koje postoje između iskaza o alkemijskom »lapisu« *(lapis philosophorum* — kamen filozofâ ili kamen mudrosti) i iskaza o Kristu. I lapis, naime, kao i Krist, iskupitelji su, spasitelji mikrokozmosa, njegova svjetlost,

* Aniela Jaffé, Aus Leben und Werkstatt von C. G. Jung, Rascher, Zürich, 1968.

kao i Kristova, pobjeđuje svaku drugu svjetlost. Dok je u kršćanstvu, međutim, čovjek taj koji ima potrebu za spasenjem, kod alkemičara je to materija ili, u tamnim dubinama prirode, zarobljeni duh.

Razlika između kršćanstva i alkemije, pri svim pokušajima i samog Junga da ih približi tražeći i u jednom i u drugom projekciju individuacijskog procesa, ipak ostaje znatna. Dok u kršćanstvu, naime, spasenje ne može biti postignuto bez Božje milosti, u alkemiji (slično kao u gnostičara) individuacijski proces spasenja izvodi sam čovjek kao adept alkemijskog »opusa«. Prastara dualistička predodžba o nepomirljivosti duha i materije, duše i tijela, o zarobljenosti duše u tijelu, ako je u nekoliko mahova i prodrla dublje u kršćanski svijet i kršćansko učenje, u osnovi nije mogla uzdrmati jedinstveno shvaćanje izvornog kršćanskog učenja o svetosti tijela kao i duše, stvorenih od istog Tvorca, a ne od različitih, čak i suprotnih demijurga, kao u shvaćanjima manihejaca, gnostičara i alkemičara.

S druge strane, ne može se odreći — ako je Jung u svome tumačenju na pravom putu — da su alkemičarske projekcije u materiju, njihov fantastičan svijet slika koje su omogućile prodor u arhetipske sadržaje kolektivno nesvjesnog, pomogle suvremenom čovjeku na putu njegove spoznaje o čovjeku i svijetu da principijelno bolje razluči svoju projekciju od objektivnog zbivanja, subjektivnu sliku od objektivnoga, jednom riječi, subjekt od objekta. Ako je rascjep između »mistične participacije« i objektivne spoznaje (i ove spoznaje i teorije vrijednosti) na ovaj način postao u ljudskoj psihi dublji i bolniji, njegova potreba za sintezom, ujedinjenjem suprotnosti i dostizanjem Sebstva kao simbola Cjeline, postala je ili postaje kao šansa za čovjeka jača i izraženija. Ova potreba za jedinstvom kod alkemičara je već jasno postojala i bila izražena u slikama para: *rex* i *regina*, *sol* i *luna*, ptica i zmija. Svako dublje približavanje čovjeka čovjeku u Ja-Ti odnosu sluti mogućnost alkemijske »*coniunctio solis et lunae*«.

Jungu je alkemijsko iskustvo odgovaralo ne samo zbog sličnih ili istovjetnih duševnih zbivanja kroz koja je sam prolazio u sukobljavanju svjesnog sa nesvjesnim psihičkim životom, već i zbog naklonosti alkemije četverstvu. Kao što je poznato onima koji su se Jungom bavili, Jung je godinama uporno tragao za »četvrtim« u kršćanskom Trojstvu. On ga je nalazio čas kao princip zla koji mora biti integriran u svijet našeg svjesnog i umnog života (pošto je prethodno svjesno prepoznat, a onda i očišćen), čas kao ženski princip koji je kršćanska religija — dobrim dijelom još uvijek patrijarhalna, po ugledu na judaističku religiju, s kojom ima dosta zajedničkog, ali i bitno različitog — prihvatila samo djelimično kao kult Bogomajke (i to samo u pravoslavlju i katoličanstvu). »Četiri« ima tako za Junga značenje ženskog, majčinskog, zemaljskog, fizičkog. Nesigurnost koja postoji između četverstva i Trojstva je nesigurnost koja vlada u čovjeku između fizičkog i duhovnog principa. Alkemija se odnosi prema službenom kršćanstvu — koje je uvijek bilo podozrivo prema njoj, čak je i proganjalo, pa su se alkemijski pisci morali služiti kriptografijom — kao san prema svijesti i kao i ovaj kompenzira sukobe svijesti.

Ako se, na kraju, upitamo za stvarno značenje alkemije i za ono koje mu je Jung dao, onda stojimo na »ničijoj zemlji« na kojoj pravog odgovora nema. Višegodišnje, krajnje studiozno i ozbiljno, bavljenje alkemijom otkrilo je Jungu jedno lice alkemičarskog svijeta, o kome smo do Junga jedva imali pojma. Da li se Jungu ukazalo ono pravo i u svojoj biti najtočnije lice alkemije, ili mu se pokazalo samo jedno od njenih mogućih lica, mi ne možemo znati. Za ovakvo provjeravanje potrebno je, pristupajući alkemiji, uložiti bar isti onakav trud i bar isto onoliko vremena, svakako uz posjedovanje prethodnog znanja, koje je Jung uložio i posjedovao, da bismo bili bar malo u stanju da objektivnije procijenimo Jungova dostignuća na području usporedbe alkemije i moderne psihologije.

Da li je ovakvo provjeravanje uopće potrebno i da li mi to činimo i na drugom području, bilo na polju egzaktnih nauka, ili filozofije i umjetnosti? Mnogo šta što smo čuli ili pročitali od strane poznatih i priznatih učenjaka, ali i filozofâ i umjetnikâ, primili smo pomalo i na vjeru, jer nam je bilo ili nemoguće, ili povezano s ogromnim naporom da pokušamo provjeravanja rečenog ili pročitanog. Svakog od nas doima se ponešto od saopćenja raznih učenjaka, filozofa i umjetnika i poneko od njih. Ali rijetko tko je ikada polagao pravo na otkriće neke univerzalne istine koja bi vrijedila za sve i sva vremena. Ni Jung nije mislio drugačije kada je otvoreno pisao: »Iskustva alkemičara bila su moja iskustva i njihov svijet bio je u izvjesnom smislu i moj svijet.«

Jung nije od nas tražio da se bavimo alkemijom da bismo bolje razumjeli sebe. On nas je samo i ovim svojim istraživanjem, u knjizi *Psihologija i alkemija* posebno, kao i brojnim drugim s područja opće psihologije, psihijatrije, parapsihologije, mitologije i religije potakao da stavimo u pokret svoj vlastiti unutrašnji kotač, zvao se on individuacijski proces ili ne, i da se onda prepustimo čaroliji njegovih metamorfoza. Jedna od njih možda će nekoga od nas ponovo dovesti na prag starog ili novog alkemičarskog laboratorija u kojem ćemo, u nekom udaljenom trenutku vremena, otkriti i ono što ni sam Jung nije mogao da otkrije u alkemiji. Jer, alkemija nije besmislica. U to bar možemo poslije Jungova otkrića biti sigurni.

Vlađeta Jerotić

C. G. JUNG
PSIHOLOOIJA I ALKEMIJA

Izdaje
»NAPRIJED«
Izdavačko trgovačka radna organizacija
Zagreb, Palmotićeva 30

Za izdavača
RADOVAN RADOVINOVIĆ

Korektor
EVA VOJNOVIĆ

Likovna oprema
RATKO JANJIĆ-JOBO

Tehnički urednik
IVAN TRŽAN

Br. M. K. 1984—31

Tisak »Ognjen Prica«, Zagreb, 1984.